William K. C. Guthrie

LOS FILÓSOFOS GRIEGOS

De Tales a Aristóteles





William K. C. Guthrie (1906-1981), distinguido profesor de la Universidad de Cambridge, ofrece en esta obra un excelente resumen de la filosofía clásica griega, desde sus inciertos orígenes hasta su culminación en Aristóteles. Esta síntesis recoge las más valiosas aportaciones que para la comprensión del pensamiento helénico han hecho la filología y la constante investigación histórica en torno a los griegos.

Por ello se recomienda como una excelente introducción al pensamiento filosófico griego, útil al que inicia su estudio, porque explica con desacostumbrada claridad los problemas fundamentales de su gnoseología, su ética y su metafísica, y al profesional, porque compendia y abarca el panorama de la realidad cultural.

El pensamiento griego tiene un valor eterno, no sólo porque es el punto de donde arrancan las más vigorosas corrientes de la filosofía occidental, sino por la importancia que por sí mismas tienen todavía muchas de las soluciones que dio a los problemas esenciales del pensamiento abstracto.

De ahí la necesidad de tener una visión clara y comprensiva del pensamiento griego en su expresión originaria, libre de las deformaciones con que a menudo ha sido presentado. Y de ahí también que el trato con los filósofos griegos sea la mejor iniciación a la filosofía.



William K. C. Guthrie

Los filósofos griegos

De Tales a Aristóteles

ePub r1.0

IbnKhaldun 19.05.15

EDICIÓN DIGITAL

Título original: *The Greek Philosophers. From Thales to Aristotle*
William K. C. Guthrie, 1950
Traducción: Florentino M. Torner
Editor digital: IbnKhaldun
ePub base r1.2
Edición digital: epublibre (EPL), 2015
Conversión a pdf: FS, 2018







I. Modalidades del pensamiento griego

PARA determinar el alcance y objeto de las páginas siguientes, lo mejor será empezar por decir que se basan en un breve curso de lecciones destinadas a estudiantes consagrados no a los estudios clásicos precisamente, sino a otras y muy diversas materias. Se suponía que los oyentes no sabían griego, pero que su interés en otras disciplinas, tales como inglés, historia o matemáticas (pues entre ellos había por lo menos un matemático), o quizá simplemente su cultura general, les había dado la impresión de que las ideas griegas constituían la base de gran parte del pensamiento europeo posterior, suscitando en ellos, por consiguiente, el deseo de saber con más exactitud lo que habían sido aquellas ideas griegas en su expresión originaria. Puede suponerse que ya antes habían entrado en contacto con ellas, pero a través de espejos que las deformaban más o menos, según este o aquel escritor inglés, alemán o de cualquier otra nacionalidad las había usado para sus propios fines, tiñéndolas del color de su propio pensamiento y época, o que quizás estaba inconscientemente influido por ellas al formular sus personales opiniones. Algunos habían leído, traducidas, obras de Platón y de Aristóteles, y ciertas partes de ellas les habían parecido embrolladas y confusas; cosa muy natural, pues dichas ideas habían nacido en el clima intelectual del siglo IV a. C. en Grecia, y los lectores se

habían formado en el clima de una época muy posterior y en un país muy diferente.

Sobre la base de tales supuestos, me propuse —como me lo propongo en este libro respecto del lector que se encuentra en situación análoga— proporcionar cierta información acerca de la filosofía griega desde sus comienzos, para explicar a Platón y Aristóteles a la luz de sus predecesores más bien que a la de sus sucesores, y dar una idea de los rasgos característicos del pensamiento y de la concepción del mundo de los griegos.[1] No haré referencias —o haré muy pocas— a su influencia sobre los pensadores europeos de tiempos posteriores ni sobre los de nuestro propio país. Y esto se debe no sólo a las limitaciones que me impone mi propia ignorancia, sino también a la creencia de que al lector le resultará más agradable y provechoso advertir por sí mismo esas influencias y establecer comparaciones, de acuerdo con su cultura y con sus personales intereses. Al hablar de los griegos en sí mismos y atendiendo únicamente a lo que ellos no ofrecen, será mi propósito suministrar materia para tales comparaciones a la vez que una base sólida sobre la cual puedan sustentarse. He leído que un libro sobre el existencialismo inserta un árbol genealógico» de la filosofía existencialista, en cuya raíz aparece colocado Sócrates a causa, evidentemente, de que fue autor de la frase «conócete a ti mismo». Aparte del problema de si Sócrates quiso decir con esas palabras algo parecido a lo que por ellas entiende el existencialista del siglo XX, ignora éste que la frase no fue invención de Sócrates, sino una de tantas expresiones proverbiales de la sabiduría griega cuyo autor, si es que puede ser atribuida a algún autor, fue el dios Apolo. Mas, sea de ello lo que fuere, Sócrates, lo mismo que todos los demás griegos, la conocía como uno de los viejos preceptos

inscritos en las paredes del templo de Apolo en Delfos. No es cosa sin importancia que perteneciese a la enseñanza de la religión apolínea, y el ejemplo, aunque pequeño, servirá para hacer ver la tergiversación que un trazo aun brevísimo del pensamiento antiguo puede ayudarnos a evitar.

El punto de vista que yo he sugerido tendría la ventaja de revelar ciertas diferencias importantes entre el modo de pensar griego y el nuestro, diferencias que tienden a oscurecerse cuando, por ejemplo, la ciencia atómica de los griegos o la teoría del Estado de Platón son arrancados de su suelo natural en el mundo griego anterior y coetáneo, y consideradas aisladamente como precursoras de la física atómica o de la teoría política modernas. No obstante la inmensa deuda que Europa, y con Europa Inglaterra, tiene contraída con la cultura griega, los griegos siguen siendo un pueblo notablemente *extranjero,* y requiere un verdadero esfuerzo penetrar en su mentalidad, porque esto significa olvidar muchas de las nociones que se han convertido en parte integrante de nuestro equipo mental, de suerte que las llevamos con nosotros como cosas incuestionables y la mayor parte de las veces inconscientemente. En los grandes días de la erudición victoriana, cuando se pensaba que los clásicos suministraban modelos, no sólo intelectuales, sino también morales, que debía seguir el caballero inglés, había quizá la tendencia a sobreacentuar las analogías y aminorar las diferencias. La erudición de nuestros días, inferior en muchos respectos, tiene, sin embargo, esta ventaja: se basa en un estudio más intenso de los hábitos mentales de los griegos y de sus usos lingüísticos, y en un conocimiento más extenso del equipo mental de los pueblos antiguos tanto de Grecia como de otras partes. Gracias en parte a los progresos de la antropología y a los trabajos de los helenistas bastante inteligentes para advertir la

concordancia de sus estudios con algunos de los resultados obtenidos por los antropólogos, podemos afirmar sin arrogancia que estamos hoy en mejor posición para estimar los fundamentos ocultos del pensamiento griego, los supuestos previos que admitían tácitamente, lo mismo que nosotros actualmente admitimos las reglas consagradas de la lógica o el hecho de la rotación de la Tierra.

Y al llegar a este punto he de decir francamente, aunque sin el deseo de demorarme sobre una dificultad inicial, que no es tarea fácil comprender las modalidades del pensamiento griego sin algún conocimiento del idioma. Lenguaje y pensamiento se entretejen, inextricablemente, y actúan el uno sobre el otro. Las palabras tienen su historia y sus asociaciones, las cuales constituyen, para quienes las emplean, una parte muy importante de su significado, sobre todo porque sus efectos son inconscientemente sentidos más bien que aprehendidos intelectualmente. Aun en idiomas hablados en una misma época, aparte de unas pocas palabras que designan objetos materiales, es prácticamente imposible traducir un vocablo de manera que produzca exactamente la misma impresión en un extranjero que la palabra original produce en quienes la oyen en su propia tierra. Respecto de los griegos, esas dificultades se acrecen considerablemente por el largo transcurso del tiempo y la diferencia de ambiente cultural, ambiente que, cuando se trata de dos naciones europeas modernas, es ampliamente compartido por ellas. Cuando tenemos que confiarnos en palabras inglesas equivalentes, tales como «justicia» o «virtud», sin conocer los diversos usos de las griegas correspondientes en contextos distintos, no sólo perdemos gran parte del contenido de las palabras *griegas,* sino que metemos en ellas las asociaciones que guardan en nuestro idioma inglés, las cuales son por lo general completamente extrañas a la

intención significativa del griego. Por consiguiente, me será necesario algunas veces usar términos griegos y explicar con toda la claridad posible el sentido en que fueron empleados. Si esto tuviera por consecuencia incitar a alguien a estudiar griego, o a recordar el que ha aprendido en el colegio y que después ha abandonado por dedicarse a otras materias, tanto mejor. Pero este libro seguirá basándose en el supuesto de que toda palabra griega en él empleada debe ser explicada.

Antes de seguir adelante, algunos ejemplos contribuirán quizás a aclarar lo que quiero decir cuando afirmo que, si queremos entender a un filósofo griego antiguo, como Platón, es importante saber algo de la historia, las afinidades y los usos de las palabras más importantes, por cualquier concepto, que emplea, en vez de contentarnos con vagos equivalentes en nuestra lengua, como «justicia», «virtud», «dios», que es todo lo que nos ofrecen la mayor parte de las traducciones. Y no podría empezar con nada mejor que con una cita del prefacio de Cornford a su propia traducción de la *República.*

> Muchas palabras fundamentales, como «música», «gimnástica», «virtud», «filosofía», han cambiado de significado o adquirido falsas asociaciones para los oídos ingleses. Quien abra al azar la traducción de Jowett y se encuentre con aquellas palabras según las cuales el mejor guardián de la «virtud» del hombre es «la filosofía atemperada con la música», puede irse con la idea de que, para evitar relaciones irregulares con las mujeres, lo mejor que puede hacer es tocar el violín en los intervalos que le deje libres el estudio de la metafísica. Quizá haya en eso algo de verdad; pero sólo después de leer detenidamente otras partes del libro, descubrirá que no era exactamente lo que Platón quería decir al afirmar que el *logos,* combinado con la *musiké,* es la única salvaguardia segura de la *areté.*

Tomemos tres palabras sobre las cuales todos estamos de acuerdo que expresan conceptos fundamentales en los escritos de todo filósofo moral o metafísico en que aparecen: las palabras que traducimos respectivamente por «justicia», «virtud» y «dios».

La palabra que traducimos por «justicia» es *dike,* de la cual procede el adjetivo *dikaios,* «justo», y de éste a su vez procede una forma más larga del nombre, *dikaiosyne,* «estado de lo que es justo». Esta última palabra es una de las que emplea con frecuencia Platón en la famosa discusión acerca de la naturaleza de la «justicia» en la *República.*

Ahora bien: el significado primitivo de *dike* puede haber sido literalmente camino o senda. Sea o no éste su origen etimológico, lo cierto es que su significado más antiguo en la literatura griega no es otro que el camino que habitualmente sigue la conducta de cierta clase de gente, o el curso normal de la naturaleza. La palabra no implica que sea ése el camino recto ni sugiere la menor idea de obligación. En la *Odisea,* cuando Penélope recuerda a los criados qué buen amo era Odiseo, dice que nunca hizo ni dijo nada cruel ni altanero, y que no tenía favoritos, «como es la *dike* de los señores», es decir, como es el camino que suele seguir la conducta de éstos, o su manera habitual de comportarse. Cuando Eumeo el porquerizo agasaja a su amo sin reconocerlo, pide disculpa por la sencillez de las viandas que le ofrece, diciendo: «Poco es lo que ofrezco, pero lo ofrezco con la mejor voluntad, porque tal es la *dike* de los siervos como yo, que viven siempre con temor». Quiere decir que aquello es lo normal, lo que debe esperarse. Al describir una enfermedad, el escritor médico Hipócrates dice: «La muerte no sigue a estos síntomas en el curso de la *dike*», lo cual significa simplemente que «no es lo normal» que la muerte siga a tales síntomas.[2]

De este sentido sin contenido moral ninguno, y que significa sólo lo que debe esperarse en el curso normal de los acontecimientos, la palabra *dike* se deslizó fácilmente a significar algo de lo que va implícito en nuestras palabras cuando hablamos de «lo que se espera de un hombre», o sea,

que procederá con decencia, que pagará sus deudas, y así en todo lo demás. Esta transición se produjo tempranamente, y en la poesía de Esquilo, un siglo antes de Platón, *Dike* aparece ya personificada como el espíritu augusto de la rectitud, sentada en un trono al lado de Zeus. Pero es imposible que el primitivo sentido de la palabra hubiese dejado de colorear la mente de los hombres que la usaban, y que, siendo niños, habían aprendido a leer en Homero. En realidad, persistía una especie de resto petrificado en el uso del acusativo, *diken*, como preposición entre el sentido de «como» o «a la manera de».

Como conclusión de los intentos para definir la «justicia» en la *República,* después de haber sido rechazadas varias definiciones que corresponden más o menos a lo que nosotros expresamos con esa palabra, al fin se aceptó la siguiente: justicia, *dikaiosyne,* el estado del hombre que sigue la *dike,* no significa otra cosa que «ocuparse de sus propios asuntos», haciendo cada uno lo que debe hacer y según el modo como debe hacerlo, sin mezclarse en las maneras de proceder de otras personas ni tratar de hacer por ellas las tareas que les corresponden. ¿Nos parece, quizá, que después de tan larga discusión esto es algo parecido al parto de los montes, que tras formidable estruendo dieron a luz un ratón? Si es así puede resultarnos más interesante si pensamos que lo que hizo Platón fue rechazar los significados de la palabra corrientes en su tiempo y, con un sentido histórico posiblemente inconsciente, volver a su significado primitivo. Este significado tenía sus raíces en la distinción de clases de la antigua aristocracia homérica, donde la recta actuación se resumía en que el hombre supiese cuál era su lugar y se atuviese a él estrictamente; y para Platón, que quería fundar una nueva aristocracia, la distinción de clases —basada en la división de funciones

claramente definida, y determinada por consideraciones psicológicas; pero distinción de clase, al fin y al cabo— era el principal sostén del Estado.

Nuestro segundo ejemplo es la palabra *areté,* que generalmente se traduce por «virtud». Se usa en plural tanto como en singular, y lo primero que tenemos que aprender acerca de ella es que, como dice Aristóteles es un término relativo, que no se emplea nunca en sentido absoluto, como empleamos la palabra inglesa «virtud». *Areté* significa que algo es bueno *para* algo, y era natural que un griego, al oír esta palabra, preguntase: «¿La *areté* de qué o de quién?». Generalmente va seguida de un genitivo subordinado o de un adjetivo limitado. (No pido disculpa por usar estos términos gramaticales, pues la idea que deseo hacer familiar es que la gramática y el pensamiento, el lenguaje y la filosofía, se entretejen inextricablemente, y que, mientras resulta demasiado fácil descartar algo como «asunto meramente lingüístico», en realidad no puede existir nada que equivalga al divorcio entre la expresión de un pensamiento y su contenido). *Areté,* pues, es una palabra incompleta por sí misma. Hay la *areté* de los atletas, de los jinetes, de los generales, de los zapateros, de los esclavos. Hay una *areté* política, una *areté* doméstica, una *areté* militar. En realidad, significa «eficacia». En el siglo V a. C., apareció una especie de maestros ambulantes, los sofistas, que pretendían enseñar *areté,* particularmente la del político y la del orador público. No significaba esto que su enseñanza fuese primordialmente ética, aunque, ciertamente, el más moderado de ellos incluía la moralidad en su concepción de la virtud política. Lo que quería acentuar era su carácter práctico e inmediatamente útil. La *areté* era profesional, y si en la antigua Grecia hubieran existido cursos por correspondencia para enseñar la eficacia en los negocios,

indudablemente habrían destacado la palabra *areté* en sus anuncios.

Naturalmente, podía emplearse sola cuando no había duda acerca de su significado. En este caso, se sobrentendía que hacía referencia al género de excelencias más apreciada por una comunidad particular. Así, entre los caudillos homéricos significaba valor. Al usarla Sócrates, Platón y Aristóteles, introdujeron en su sentido un elemento nuevo. La calificaban con el adjetivo *anthropine,* «humana», y esto le daba un sentido general —la excelencia de un hombre como tal, eficacia para la vida—, y sorprendió a las gentes al sugerirles que no sabían de qué se trataba, pero que se trataba de algo que debía ser buscado. La busca se proponía —adviértase el legado de *areté* como palabra de sentido *práctico*— descubrir la función —*ergon,* trabajo o tarea— del hombre. Así como el soldado, el político y el zapatero tienen cada uno su función, así —argumentaban— debe de haber una función general que todos tenemos que ejercer en virtud de nuestra común humanidad. Averiguad cuál es esa función, y sabréis en qué consiste la excelencia o *areté* humana. Esta generalización, que por sí sola acerca el significado de esa palabra al de «virtud», fue hasta cierto punto una innovación de los filósofos, pero ni aun en ellos desapareció por completo la influencia de su sentido esencialmente práctico.

Areté, pues significó en primer lugar habilidad o eficacia en una tarea determinada; y es fácil convenir en que esa eficacia depende de la correcta comprensión o conocimiento de la tarea de que se trate. Por lo tanto, no es sorprendente que, cuando los filósofos generalizaron la noción hasta incluir en ella la correcta ejecución de la función que corresponde a un ser humano como tal, persistiese su relación con el conocimiento. Todos hemos oído hablar de la

«paradoja de Sócrates», cuando decía que «la virtud es conocimiento». Quizás esta afirmación empieza a parecernos un poco menos paradójica cuando sabemos que lo que significaba naturalmente para un contemporáneo de Sócrates era algo como esto: «No serás eficaz si no tomas el trabajo de aprender tu tarea».

Nuestro tercer ejemplo es la palabra griega que significa dios: *theos.* Cuando tratamos de comprender las opiniones religiosas de Platón, nosotros, como estudiantes de religión o de filosofía, damos importancia a la cuestión de si era politeísta o monoteísta, palabras estas dos formadas, ciertamente, con raíces griegas, pero en los tiempos modernos, y para expresar una distinción moderna, no griega. Comparamos las palabras de Platón (casi siempre valiéndonos de traducciones) con las de los teólogos cristianos, hindúes u otros. Pero quizá es aún más importante tener en cuenta su idioma nativo, recordando una aguda observación del erudito alemán Wilamowitz, según la cual *theos,* la palabra griega que tenemos presente cuando hablamos del dios de Platón, tiene primordialmente un valor predicativo. Es decir, que los griegos no afirmaban primero, como hacen los cristianos o los judíos, la existencia de Dios, y procedían después a enumerar sus atributos, diciendo «Dios es bueno», «Dios es amor», y así sucesivamente. Más bien se sentían impresionados o atemorizados por las cosas de la vida y de la naturaleza notables por su capacidad de producir placer o miedo, y decían: «Esto es un dios», o «aquello es un dios». Los cristianos dicen: «Dios es amor»; y los griegos: «El amor es *theos*», o sea, «es un dios». Como lo ha explicado otro escritor:

> Al decir que el amor, o la victoria, es dios, o para ser más exacto, un dios, querían decir primero y ante todo que son cosas más que humanas, no sujetas

> a la muerte, eternas… Todo poder, toda fuerza que vemos actuar en el mundo, que no nace con nosotros y que perdurará después que nosotros hayamos muerto, podía ser llamada un dios, y la mayor parte lo fueron.[3]

En ese estado de espíritu, y con esa sensibilidad para percibir el carácter sobrehumano de muchas de las cosas que nos ocurren, y que quizá nos producen súbitas punzadas de alegría y de dolor que no alcanzamos a comprender, un poeta griego escribiría versos como éste: «El reconocimiento entre amigos es *theos*». Es un estado de espíritu que indudablemente tiene no poca relación con el tan discutido asunto del monoteísmo o el politeísmo de Platón, si es que no le quita todo sentido. Cornford, en su lección inaugural en Cambridge, dijo que toda discusión filosófica en una época dada está gobernada, en medida sorprendente, por una serie de supuestos que rara vez o quizá nunca se mencionan. Esos supuestos son «el cimiento de las ideas corrientes que comparten todos los hombres de una cultura determinada, y nunca se mencionan porque se les considera obvios y como cosas sabidas». Y cita las siguientes palabras de Whitehead:

> Cuando hagáis la crítica de la filosofía de una época, no dirijáis principalmente la atención a las posiciones intelectuales que sus partidarios crean necesario defender explícitamente. Siempre habrá en ellas algunos supuestos fundamentales que los partidarios de todos los diversos sistemas de la época presuponen inconscientemente.

Aquí es donde el conocimiento del idioma se hace necesario. Estudiando la manera como los griegos usaban sus palabras —no sólo los filósofos, sino también los poetas, los oradores y los historiadores, en diversidad de contextos y situaciones— podremos penetrar hasta los supuestos inconscientes de la época en que vivieron.

Como ejemplo de los supuestos inconscientes de aquella época, podemos recordar cuán próximos estaban a la fase mágica del pensamiento los griegos de los primeros tiempos,

y gran parte del pueblo común aun en el periodo clásico. La magia es una forma primitiva de la ciencia aplicada. Si se quiere o no se quiere que en determinada fase del proceso intervengan los espíritus o los dioses, las acciones de éstos hállanse a merced del hombre que conoce la técnica mágica correcta, como si se tratase de objetos inanimados. El mago dispone determinada sucesión de acontecimientos, y después la causa y el efecto se siguen con la misma certeza con que hace blanco quien, después de apuntar correctamente, aprieta el gatillo del rifle. La ciencia aplicada se basa en las leyes de la naturaleza. Eso fue la magia, aunque sus leyes eran tales, que nosotros hemos dejado de creer en ellas. Una ley fundamental era la de la simpatía, que establecía una conexión natural entre determinadas cosas que a nosotros nos parece que no guardan entre sí conexión de ninguna clase. Su efecto consistía en que, estando dos cosas relacionadas de esa manera, cuando una de ellas actuaba o sufría, la otra inevitablemente también actuaba o sufría. Esta clase de relación es la que existe entre un hombre y su imagen o retrato. Asimismo, existe entre el hombre y las cosas que en otro tiempo formaron parte de él, como un mechón de cabellos o los recortes de las uñas, y hasta las ropas, que, mediante un contacto muy estrecho, se han cargado de su personalidad. De aquí las prácticas bien conocidas de maltratar un muñeco al que se ha dado el nombre de un enemigo, o de quemar, con las incantaciones propias del caso, algunos de sus cabellos o un trozo de su ropa. Existe también simpatía entre las cosas y las personas y sus nombres. Hasta el escribir el nombre de un enemigo en una placa de plomo, atravesarla y enterrarla (esto último para entregarla a los poderes de ultratumba), podía traerle daño o causarle la muerte. Esta práctica, aunque en extremo primitiva, era corriente en las cercanías de Atenas misma en

el siglo IV a. C.; es decir, en los mismos días en que vivían Platón y Aristóteles.

Para gentes que piensan así, el nombre es, evidentemente, tan real como la cosa, y le atañe muy de cerca. «Un nombre —ha dicho alguien— es tan parte de una persona como una pierna». Ahora bien, el diálogo *Cratilo,* de Platón, trata del origen del lenguaje y discute ampliamente la cuestión de si los nombres de las cosas les pertenecen «por naturaleza» o «por convención», si están unidos a ellas como una de sus partes naturales, o si les son arbitrariamente impuestos por el hombre. La cuestión parece absurda, y se diría que una gruesa pantalla se interpone entre nosotros y aquellas gentes que empleaban horas y horas en discutirla. Pero gana interés a la luz de lo que hemos venido diciendo y de las obras de antropólogos como los de la escuela francesa, representados por Lévy-Bruhl, quien sostiene la existencia de lo que llama la mentalidad prelógica del hombre primitivo, fase del desenvolvimiento humano en que los procesos reales del pensamiento son diferentes de los nuestros y no existe lo que nosotros llamamos lógica. A Lévy-Bruhl se le ha censurado esto, y creo que con razón. No es que la mente humana haya trabajado siguiendo direcciones completamente diferentes, sino, simplemente, que en el estado de los conocimientos en aquel tiempo las premisas de que arrancaba el razonamiento del hombre eran tan distintas de las nuestras, que inevitablemente le llevaban a conclusiones que a nuestros ojos son del todo extravagantes. Ciertas cosas se relacionaban o hasta se identificaban en sus mentes de una manera que a nosotros nos parece irracional. El punto de vista de Cratilo en el diálogo de Platón manifiesta exactamente el estado mental en que la asociación mágica es posible, cuando dice: «Para mí es muy sencillo. Quien

conoce los nombres conoce las cosas». Sócrates le pregunta si lo que quiere decir es que quien ha descubierto el nombre ha descubierto la cosa a que aquél corresponde, y Cratilo le contesta que eso precisamente es lo que ha querido decir. Es interesante cómo, cuando se ve acorralado por los argumentos, acude como último recurso a una explicación sobrenatural del origen de las palabras: «Creo que la mejor solución de estos asuntos es ésta, Sócrates: que algún poder más grande que el humano puso los primeros nombres a las cosas y, por lo tanto, tienen que ser inevitablemente los únicos adecuados».

Ideas similares vendrán en nuestra ayuda cuando más adelante estudiemos la concepción del *logos* en Heráclito, el cual parece ser al mismo tiempo, de manera superlativamente confusa, la palabra que pronuncia, la verdad que ella contiene y la realidad exterior que piensa estar definiendo y a la que da el nombre de fuego. Los pitagóricos, que eran tanto una hermandad religiosa como una escuela filosófica, ofrecen muchas huellas de eso. El más antiguo de ellos sostenía que «las cosas eran números», y para demostrarlo decía: «¡Mira! 1 es un punto (.), 2 una línea (.—.), 3 una superficie (△) y 4 un sólido ( ). De esta suerte, tenemos cuerpos sólidos engendrados por números». Podemos llamar a esto un salto injustificado y verdaderamente incomprensible de las abstracciones intelectuales de las matemáticas a las realidades sólidas de la naturaleza. La pirámide que sacaban del número 4 no es una pirámide de piedra o de madera, sino una pirámide inmaterial, un mero concepto del entendimiento. Aristóteles estaba ya demasiado lejos de esa mentalidad para comprenderla, y se lamentaba de que «convirtiesen en entidades sin peso los elementos de entidades que tenían

peso». Pero el antropólogo vuelve a decirnos: «La mentalidad prelógica, que no dispone de conceptos abstractos, no separa distintamente el número de los objetos numerados». En realidad, los números, como todas las demás cosas —ya sean objetos, ya lo que distinguimos de los objetos como meros símbolos convencionales, palabras o nombres— están dotados de propiedades mágicas y de afinidades que les son propias. El saber algo de eso nos ayudaría a acercarnos a aquellos primeros pitagóricos con un poco más de simpatía.

Antes de abandonar este asunto, tengo que hacer una advertencia (por extraña que ella parezca) para que no se conceda demasiado peso a lo que acabo de decir. Pitágoras no era un primitivo. La analogía con la mente primitiva nos lleva hasta cierto punto, pero no más allá. Pitágoras era un genio matemático. Entre otras cosas, descubrió que las notas concordantes de la octava musical corresponden a razones matemáticas fijas, y cuáles son esas razones. Su tendencia matemática ejerció profunda influencia en todo su pensamiento; pero también contribuían a moldearlo sus supuestos inconscientes, y las consideraciones que aquí hemos expuesto, si se las aplica cautamente y con sentido crítico a lo que conocemos de sus doctrinas, pueden ayudarnos a descubrir el secreto de algunos de esos supuestos. Sin embargo, hay que mantenerlas estrictamente en el lugar que les corresponde. El punto de vista antropológico aplicado al conocimiento de los griegos es tan fascinador, que ha descarriado a algunos buenos helenistas. Puede ser que la magia y la hechicería fuesen, como he dicho, corrientes en el tiempo de Platón. Igualmente importante es que él las condenaba rotundamente. Si lo que he dicho deja la impresión de que los pensadores griegos fueron una especie superior de hechiceros con mezcla de

pensamiento racional, sería algo peor que inútil. Para lo que tiene que servir, es para dar una idea de las dificultades con que tuvieron que luchar, y eso aunque, al elevarnos hasta ellos, todo acrecienta nuestra estimación por los resultados que alcanzaron. Además, la historia del pensamiento griego es, en uno de sus aspectos, el proceso de emancipación de aquellos prejuicios populares, muchos de los cuales pueden estudiarse todavía hoy entre los campesinos de la Grecia moderna, y esto en sí mismo constituye una introducción aconsejable al conocimiento de aquella filosofía.

Al emprender el estudio histórico de la filosofía de una época tenemos, naturalmente, que adoptar una definición de la palabra con que caracterizaremos el pensamiento de aquel tiempo. Permítasenos, pues, definirla de una manera con la cual quizá no estén de acuerdo todos los que hoy se llaman filósofos, pero que es satisfactoria respecto de los filósofos griegos. Sin embargo, sostengo, aun exponiéndome al desacuerdo, que la división que adoptaré, para nuestros fines presentes, de la materia sobre la cual versó aquella filosofía conviene tanto a los problemas intelectuales del presente como a los de los antiguos.

Dicha filosofía ofrece dos vertientes principales, si bien descubrió una tercera vertiente cuando alcanzó la madurez.

1. *Especulativa o científica.* La constituyen los intentos del hombre para explicarse el universo en que vive, el macrocosmo. En nuestros días las ciencias especiales de la naturaleza se han desarrollado de tal manera, que se han diferenciado de la filosofía, y este último término ha quedado reservado, en este aspecto, para la metafísica. Pero nosotros hemos de hablar de una época en que ciencia y filosofía estaban en la infancia y no había entre ellas línea divisoria.

2. *Práctica* (que incluye el aspecto ético y el político). La constituye el estudio del hombre mismo, del microcosmo, de su naturaleza y lugar en el mundo, y de sus relaciones con sus semejantes. Por lo general, lo que motiva este estudio no es la mera curiosidad, como ocurre con la especulación acerca de la naturaleza del universo, sino el fin práctico de averiguar cómo pueden mejorarse la vida y la conducta humanas.

Veremos que, cronológicamente, el primero apareció antes que el segundo, aunque debemos distinguir entre la meditación accidental sobre la vida y la conducta humanas, de un lado, y la filosofía moral de otro.

> La reflexión moral, como consecuencia de las exigencias de la vida en común, procedió a la reflexión sobre la naturaleza, mientras que la reflexión crítica sobre los principios de la conducta, suscitada por aquellas mismas exigencias, no empezó sino más tarde.

Esta observación de Henri Berr, en su prefacio al *Greek Thought,* de Robin, está formulada con un alcance general. Apliquémosla a Grecia, y veremos que la poesía gnómica y didáctica de un Hesíodo, de un Solón o de un Teognis, llena de sentencias y de aforismos, precedió a los comienzos de la filosofía natural en Jonia, en el siglo VI a. C. Por otra parte, tenemos que esperar hasta el final del siglo V para encontrar algo que pueda llamarse *filosofía* de la conducta humana, o sea el intento de basar nuestras acciones sobre una coordinación sistemática de saber y de teoría. Ésta apareció con los sofistas y con Sócrates, cuando ya se había agotado la primera oleada de entusiasmo por la filosofía natural y la confianza de sus adictos se veía, minada por el escepticismo.

3. He dicho que la filosofía, al desarrollarse, descubre una tercera vertiente. Es ésta la *filosofía crítica,* que incluye la lógica y la epistemología o teoría del conocimiento. Sólo cuando alcanza una fase relativamente avanzada del

pensamiento, empieza el hombre a preguntarse a sí mismo cuál es la eficacia de los instrumentos con que le dotó la naturaleza para entrar en contacto con el mundo exterior. ¿En qué se basa última y definitivamente nuestro conocimiento? ¿En el testimonio de los sentidos? Pero sabemos que los sentidos pueden engañarnos *algunas veces.* ¿Tenemos alguna prueba de que nos ponen siempre en contacto con la realidad? ¿Son seguros y correctos nuestros procesos mentales? Lo mejor que podemos hacer es estudiar esos procesos en sí mismos, analizarlos y ponerlos a prueba, antes de lanzarnos a pensar acerca del mundo exterior. Éstas son las cuestiones que corresponden a la filosofía crítica, que tiene por asunto el pensamiento en sí mismo. Es una filosofía que tiene conciencia en sí misma. Encuentra el camino preparado así que un filósofo empieza a dudar del testimonio de los sentidos, como hicieron, cada uno a su manera, Heráclito y Parménides en la Grecia de principios del siglo V. Esta filosofía no hizo muchos progresos hasta los últimos años de Platón; pero nos resultará interesante ver cómo fue dejándose sentir gradualmente su necesidad.

Volviendo a las dos ramas primeras de la filosofía —la metafísica y la ética—, veremos que algunos filósofos se interesaron igualmente por ambas y que lograron combinarlas en un sistema bien coordinado. Tal fue el objetivo de Platón, cuyo propósito filosófico era combatir dos tendencias complementarias de su época: *1)* el escepticismo intelectual, que negaba la posibilidad del conocimiento fundándose en que no había ninguna realidad permanente que conocer; *2)* la anarquía moral, es decir, la opinión de que no había reglas de conducta permanentes y universales, ni criterio de acción superior a lo que le parecía mejor a un hombre particular en un momento determinado. Como solución que abrazaba este doble problema, propuso

su doctrina de las Formas, a la cual volveremos en momento oportuno.

Lo más frecuente es que los pensadores se sientan atraídos por una u otra de las dos vertientes, como Sócrates por la de la conducta y Anaxágoras por la de la especulación cósmica. También es frecuente que, en su conjunto, el pensamiento de una época se incline más a la una que a la otra, porque esto depende, en parte al menos del estado de la sociedad. Los filósofos no piensan en el vacío, y sus ideas pueden considerarse como el producto de temperamento x experiencia x filosofías anteriores. En otras palabras, son la reacción de determinado temperamento ante el mundo exterior tal como éste se presenta a aquel hombre particular, influida, en el caso de la mayor parte de los filósolos, por la meditación sobre los restos de filosofías anteriores. Y podemos estar seguros de que, así como no son exactamente iguales los temperamentos de dos hombres, tampoco lo son sus mundos exteriores, es decir, sus experiencias.

Ésa es la razón por la cual las respuestas a las cuestiones esenciales de la filosofía difieren tanto entre sí. Dos hombres de temperamentos contrapuestos están sujetos a dar respuestas diferentes a las cuestiones filosóficas. En realidad, es probable que las respuestas no sean ni siquiera contradictorias; serán, sencillamente, imposibles de coordinar. No sólo diferirán en su contenido, sino que serán dos *géneros* diferentes de respuesta. Un ejemplo nos ayudará a ver esto con más claridad. Supongamos que dos hombres discuten acerca de la materia de que está hecho el mundo, y mientras uno dice que todo es agua, el otro afirma que todo es aire. En este caso, los dos responden a la misma pregunta del mismo modo, pero sus respuestas son, sencillamente, contradictorias. Los dos argumentan sobre la misma base, cada uno de ellos puede aducir hechos comunes a la

observación de ambos en apoyo de su opinión, y es posible que el uno acabe por convencer al otro. Pero supongamos que la siguiente pregunta: ¿Qué es el mundo, en último análisis?, está siendo discutida en un plano no tan crudamente material, en un plano más filosófico, y que uno de los hombres dice que el mundo no es otra cosa que cargas de electricidad positiva y negativa, mientras el otro afirma que es una idea en la mente de Dios. Es poco probable que gasten provechosamente su tiempo en argumentar ni que lleguen a ningún resultado satisfactorio para los dos. Son dos especies diferentes de hombres. Quizás el segundo está muy dispuesto a aceptar lo que el primero dice de la electricidad, pero no admite que ello afecte en nada a su propia respuesta. De manera análoga, el primero, aunque probablemente más inclinado a negar la verdad de lo que el otro dice, replicará quizá que puede ser o no ser cierto, pero que, en todo caso, no es pertinente.

Las dos respuestas corresponden a los dos tipos filosóficos perdurablemente opuestos, y que se manifiestan en sus contestaciones a la que Aristóteles llamaba la pregunta eterna: «¿Qué es la realidad?». No es una pregunta tan imposible de contestar como parece. Significa, sencillamente: al pensar en una cosa cualquiera, ya sea el universo todo, ya un objeto particular de los que hay en él, ¿qué es lo que consideras esencial en esa cosa, qué es lo primero que dirías si te preguntasen qué es? ¿Y qué es lo que consideras como secundario, y sin importancia? Todos podemos averiguar fácilmente a cuál de los dos tipos pertenecemos. Supongamos que la pregunta es la siguiente: ¿Qué es este pupitre?, y pensemos cuál de las dos respuestas siguientes se nos presentaría como más inmediatamente adecuada: a) madera; *b)* una cosa para poner encima libros y papeles. Estas contestaciones, como se ve, no son

contradictorias, sino que son de diferente género. Y la inmediata e instintiva elección de una de ellas nos dice si uno es por temperamento inclinado al materialismo o a la teleología.

Los dos tipos son claramente discernibles entre los antiguos griegos. Unos definían las cosas con referencia a su materia, o como también decían los griegos, a «aquello de que está hecha». Para otros, lo esencial era el destino o función, incluyendo en esto la forma, porque (como, por ejemplo, lo dice Platón en el *Cratilo*) la estructura sirve a la función y depende de ella. El pupitre tiene la forma que tiene a causa del fin a que está destinado. Una lanzadera tiene cierta forma porque tiene que desempeñar cierta función en manos del tejedor. Y así, la primera oposición que se presentó a la mente griega fue la que existe entre materia y forma, llevando este último término siempre implícita la noción de función. Y al responder a la pregunta eterna, los pensadores jonios primero y después los atomistas contestaron en términos de materia, y los pitagóricos, Sócrates, Platón y Aristóteles en términos de forma.

Esta división de los filósofos en materialistas y teleologistas —filósofos de la materia y filósofos de la forma — es quizá la más fundamental que puede hacerse en cualquier época, incluida la nuestra. Además, y puesto que ambas vertientes están clara y vigorosamente representadas en la tradición griega desde sus comienzos, haremos muy bien en tener constantemente presente esa división.

II. Materia y forma

Jonios y pitagóricos

HEMOS visto en el capítulo anterior que la filosofía, en lo que respecta a nuestro punto de vista, ofrece dos vertientes principales, pues trata, de un lado, de la naturaleza y origen del universo en general, y de otro lado, de la vida y la conducta humanas; y advertí a quienes se interesan primordialmente por el pensamiento ético y político, que cuando nos remontamos a los comienzos de la filosofía europea en Grecia, lo primero que encontramos es la especulación acerca del universo. El periodo a que vamos a pasar revista suele dividirse en dos partes por el nombre de Sócrates —ya veremos cómo se justifica esto—, y la señal característica del pensamiento presocrático es la ardiente curiosidad por el cosmos. La época de Sócrates conoció una reacción contra la especulación física y un cambio del interés filosófico hacia los asuntos humanos. Claro está que esto sólo es aproximadamente cierto, como suele ocurrir con todas las generalizaciones muy amplias. Mientras en la parte oriental del mundo griego los jonios estaban absorbidos en los primeros intentos de una explicación científica del universo, en la parte occidental los pitagóricos enarbolaban el ideal de la filosofía como una guía para la vida, y la hermandad filosófica como una orden religiosa; y los grandes sucesores de Sócrates, Platón y Aristóteles, sin descuidar los problemas de la vida humana, se interesaron

también por la especulación acerca del mundo en que vivimos. En realidad, en Platón el alma humana constituye el centro de sus meditaciones; mientras que en Aristóteles llegó al máximum la afición a las desinteresadas investigaciones sobre la naturaleza. Poseyó el temperamento científico en más alto grado que ningún otro griego. Por otra parte, el interés de los pitagóricos por el alma humana era más bien religioso y místico que filosófico. Podemos decir, empero, que la devoción *exclusiva* que los jonios consagraron a la naturaleza externa se hizo para siempre imposible después de la quiebra manifiesta de la filosofía natural en el siglo V, y de las inquietantes preguntas de Sócrates, que llevaron al centro mismo de la escena los problemas de la vida humana. Cómo ocurrió esto, es lo que ahora vamos a ver.

La filosofía europea, en cuanto intento para resolver los problemas del universo sólo por la razón que se opone a aceptar explicaciones puramente mágicas o teológicas, comenzó en las prósperas ciudades comerciales de Jonia, en la costa del Asia Menor, a principios del siglo VI a. C. Fue, como dice Aristóteles, producto de una época que ya poseía las cosas necesarias al bienestar físico y al ocio, y su motivo fue la mera curiosidad. La escuela jonia o milesia está representada por los nombres de Tales, Anaximandro y Anaxímenes; y está muy justificado llamarla escuela, porque estos tres pensadores nacieron en la misma ciudad jonia de Mileto, vivieron en la misma época, y la tradición dice que tuvieron entre sí relaciones de maestro y discípulos.

De dos maneras puede definirse el objeto de sus investigaciones. Buscaban algo permanente, estable, en medio del caos del cambio constante; y creían que lo encontrarían preguntándose: «¿De qué está hecho el

mundo?». El mundo, tal como lo perciben nuestros sentidos, aparece inquieto e inestable. Muestra cambios continuos y manifiestamente azarosos. El crecimiento natural puede producirse o puede ser frustrado por fuerzas exteriores ciegas. En cualquier caso, le sigue siempre la decadencia, y no hay nada que dure para siempre. Además, vemos una infinita pluralidad de objetos que no guardan entre sí ninguna relación. La filosofía comenzó por la creencia de que detrás de este caos aparente existen una permanencia oculta y una unidad, discernibles por la mente, si no por los sentidos. Esto se aplica, naturalmente, a toda filosofía. Como ha dicho un moderno escritor sobre el método filosófico:

> Parece haber hondamente enraizada en la mente humana una tendencia a buscar… algo que persista a través del cambio. En consecuencia, el deseo de una explicación sólo parece satisfacerse al descubrir que lo que parece nuevo y diferente existió siempre. De ahí la busca de una identidad *subyacente,* de una materia persistente, de una sustancia que perdure a pesar de los cambios cualitativos y por la cual puedan explicarse esos mismos cambios.[4]

Esa descripción del pensamiento filosófico pudo haber sido escrita especialmente para los milesios. Ya eran filósofos, y los problemas básicos de la filosofía cambian poco con el tiempo. Es central la creencia de que detrás de la aparente multiplicidad y confusión del universo que nos rodea existen una sencillez fundamental y una estabilidad que la razón puede descubrir.

En segundo lugar, les pareció a los primeros pensadores que esa estabilidad hay que buscarla en la sustancia de que está hecho el mundo. Pero no es ésta la única respuesta posible. También puede suponerse que los componentes materiales del mundo *están* en un flujo constante de decadencia y renovación, que *son* diversos e incomprensibles; pero que el elemento permanente y comprensible consiste en su estructura o forma. Si nueva materia igual a aquélla adopta la misma estructura, es la

estructura lo que debemos tratar de comprender. En la misma Grecia, tuvieron su vez los defensores de la forma contra la materia. Mas al principio la pregunta, reducida a sus términos más sencillos, era ésta; «¿De qué está hecho el mundo?». Tales de Mileto dijo que era agua, o humedad, respuesta que puede apuntar a toda clase de posibilidades interesantes, si no fuera que apenas si conocemos algo más de sus ideas y sólo por conjeturas podemos entrever el modo de pensar que le llevó a esa conclusión. La explicación más obvia parece estar en que el agua se presenta, naturalmente, a los sentidos, sin necesidad de ningún experimento científico que no pudiera realizarse entonces, en las tres formas de sólida, líquida y gaseosa, como hielo, como agua y como vapor. Ésta es, en efecto, la explicación que primero se le ocurre a los eruditos modernos; pero es interesante el hecho de que Aristóteles sugiera algo muy diferente. También él procedía por conjeturas —todos los escritos de Tales se habían perdido ya en su tiempo—; pero por lo menos, era griego y estaba más cerca de Tales que nosotros. Deseo indicar algunas razones por las cuales me parece que quizá Aristóteles estaba en lo cierto; pero éste es un asunto que será mejor tratar después que hayamos examinado las opiniones de los otros dos pensadores milesios.

Aparte de esta afirmación de que la sustancia subyacente del universo es el agua, conocemos muy poco más de las ideas filosóficas de Tales. Hay uno o dos aforismos, difíciles de interpretar sin su contexto, y varias anécdotas. Lo que refiere Heródoto de que predijo un eclipse solar, que puede ser fechado en el año 585 a. C., puede considerarse como bastante *bien trouvé* para darnos su fecha aproximada. La predicción no es de ningún modo imposible con ayuda de los registros babilónicos, a cuyo estudio se dice haberse dedicado Tales. Algo más sabemos de su joven

conciudadano Anaximandro, quien dejó escritos que pudieron conocer Aristóteles y Teofrasto, y la obra de Teofrasto sobre las *Opiniones de los filósofos naturales* fue la base de las complicaciones grecorromanas que han llegado hasta nosotros.

El pensamiento de Anaximandro presenta ya cierta sutileza. Consideraba este mundo como una concurrencia de cualidades opuestas que mantienen entre sí constante guerra. Cuatro de esas cualidades —caliente y frío, seco y húmedo— son primarias. El proceso del mundo es cíclico. El calor del sol seca el agua, y el agua apaga el fuego. En una escala universal, esto se advierte en el ciclo de las estaciones, y aunque uno u otro de los opuestos puede prevalecer durante algún tiempo, el equilibrio se restablece constantemente. Ahora bien, puesto que lo esencial en esas cualidades en su mutua oposición, se sigue de ahí que la sustancia primaria del universo no puede ser caracterizada por ninguna de ellas, no puede *ser* ninguna de ellas, habría dicho Anaximandro, porque es muy poco probable que en aquella primitiva fase del pensamiento fuesen diferencias cualidad y sustancia. Si se le hubiese preguntado a Anaximandro si, cuando hablaba de «caliente» y «frío», designaba una sustancia o una cualidad, probablemente no hubiera entendido la pregunta. Por consiguiente, si todo fuese originariamente agua, como había supuesto Tales, o «humedad», no podría haber ni calor ni fuego, puesto que el agua no engendra fuego, sino que lo destruye. Por eso imaginaba Anaximandro el primer estado de la materia como una masa indiferenciada de enorme extensión, en la que los elementos antagónicos o sus propiedades aún no estaban diferenciados, aunque los contenía en sí de un modo latente o potencial, en completa fusión. La llamaba el *apeiron,* palabra que significa «sin límites», y que en el

griego posterior tuvo dos sentidos: *a)* no limitado exteriormente, es decir, espacialmente infinito; y *b)* sin límites internos, es decir, sin partes o elementos componentes separados. Es poco probable que Anaximandro hubiera llegado a la noción de la pura infinitud espacial, y aunque indudablemente concebía aquella primitiva matriz dotada de una vasta e indeterminada extensión, la idea predominante en su pensamiento era probablemente la ausencia de diferenciaciones internas, ya que éste es el concepto que resolvería el problema que evidentemente se había planteado, o sea el del estado originario de los opuestos.

Según Anaximandro, aquella masa originaria estaba en incesante movimiento, y, como consecuencia de éste, ocurrió, en algún tiempo y en algún lugar de ella, que las cualidades opuestas, o las sustancias que las contienen, empezaron a separarse, de donde se originó la simiente o germen de un mundo, un núcleo fecundo, porque tomó esta expresión del campo de la naturaleza orgánica. Al principio, debió ser algo parecido a las nebulosas giratorias que conoce la astronomía moderna. Paulatinamente, el elemento frío y húmedo se condensó en una masa húmeda de tierra, en el centro, rodeada de nubes o de vapor. El elemento caliente y seco tomó la forma de una esfera de llamas que rodeaba todo el conjunto, el cual, al girar, se dividió en anillos o ruedas de fuego, rodeados también, como la esfera, de una niebla espesa y ondulante. Así explica la formación del Sol, de la Luna y de las estrellas que le parecían, en efecto, anillos de fuego que rodean a la Tierra, aunque sólo son visibles para nosotros cuando se produce un agujero en los vapores envolventes y a través de él brota el fuego, como el aire por un pinchazo en la llanta de una bicicleta. En la esfera, bajo la acción del fuego, se fueron secando partes de la Tierra y

separándose del agua que las rodeaba. Durante este proceso, la vida apareció por vez primera en el cieno caliente, o limo, pues la vida se originó en la humedad sometida al calor. Por lo tanto, los primeros animales tuvieron forma de peces, con la piel cubierta de espinas o de escamas. De ellos procedieron todos los animales terrestres, incluso el hombre, que, por lo tanto, es la evolución final de una especie de pez.

En esta concepción la tierra es cilindrica, como un tambor, y está situada, sin apoyo ninguno, en el centro de un universo esférico. Con esto, Anaximandro dio, a una cuestión que durante mucho tiempo había desconcertado a los griegos, una respuesta que por su sutileza se anticipó a muchos de sus sucesores. ¿Sobre qué se apoyaba la Tierra? Si se apoyaba sobre el agua, como ha dicho Tales, ¿sobre qué se apoyaba el agua a su vez?, y así sucesivamente. No se apoya sobre nada, contestó Anaximandro, y la razón por la cual no cae es, simplemente, que, estando en el centro de un universo esférico y, por lo tanto equidistante de todos sus puntos, no hay motivo para que caiga en una dirección más bien que en cualquier otra. Es la misma situación del asno colocado exactamente a medio camino entre dos haces de heno, y que moriría de hambre en la indecisión de a cuál de ellos dirigirse.

La cosmogonía de Anaximandro, no obstante los elementos fantásticos que contiene, fue una proeza notable en la aurora del pensamiento racional. Anaximandro hizo uso de la observación al apoyar su teoría de la desecación gradual de la Tierra en la presencia de conchas fosilizadas en lugares alejados del mar; y su idea de que el hombre había evolucionado desde una forma de vida inferior, en el hecho de que se encuentra desvalido y dependiente durante mucho tiempo después del nacimiento. Quizá hubo una época en que las crías eran llevadas de un lado a otro bajo la

protección de los padres, y esto, dice Anaximandro, es lo que hacen ciertas especies de grandes peces. Para apreciarla en todo su valor, no debemos sólo considerarla desde nuestro punto de vista actual, sino en relación con la Grecia anterior y contemporánea. Era una época en que lo sobrenatural se admitía todavía como cosa corriente, en que las fuerzas de la naturaleza se atribuían a la acción de dioses antropomórficos, Zeus o Poseidón, y se había hallado el origen del universo en mitos grotescos relativos a la unión sexual del cielo y de la tierra, concebidos como grandes deidades primitivas, y a su forzada separación por otro espíritu gigantesco. Con Anaximandro, la razón humana se reafirmó y produjo una explicación puramente natural, cierta o equivocada, del origen del mundo y de la vida.

De Anaxímenes, tercera figura de la escuela milesia, no tenemos una cosmogonía sistemática, pero sí una nueva sustancia considerada como sustancia primaria. Es el aire (en griego *aer,* palabra que en lenguaje corriente —y en aquella época no había una terminología científica técnica— significa aire, vaho o niebla). En su estado natural, o como Anaxímenes decía, en su estado más igualmente repartido, es la atmósfera invisible; pero puede condenarse en niebla y agua, y aun en sustancias sólidas, como la tierra y las piedras. Cuando se encarece, se calienta y se convierte en fuego. El principal interés de Anaxímenes parece haber consistido en descubrir el proceso natural por el que pudiera suponerse que sucedían los cambios de la sustancia primaria, mediante los cuales habría llegado a existir nuestro mundo múltiple y diverso. Anaximandro designaba ese proceso que dio nacimiento a nuestro mundo con la palabra «disgregación», pero puede decirse con exactitud que eso no era más que una brillante conjetura, sin comprobación en ninguno de los procesos conocidos de la naturaleza, que

Anaxímenes sustituía con los hechos observables de la condensación y la rarefacción, por los cuales vemos el aire convertido en humedad o viceversa. Para ilustrar con ejemplos la conexión de la rarefacción con el calor y de la condensación con el frío, decía que si respiramos con los labios muy cerrados, el aliento sale frío, mientras que si abrimos la boca para darle más salida, sale más caliente.

Uno de los principios que sostenía Anaxímenes arroja alguna luz sobre el conjunto de su escuela filosófica. Decía que en su forma más pura y más enrarecida, el aire, que es la sustancia primaria del mundo, es también el elemento de la vida. Una pequeña parte de ese elemento-espíritu, que propiamente pertenece por su naturaleza a los confínes más remotos del universo, más allá de la atmósfera adulterada que respiramos, está aprisionada en el cuerpo de todo animal y de todo ser humano, y constituye su alma. «Nuestra alma —decía uno de sus discípulos— es aire, más caliente que el aire que nos rodea, pero mucho más frío que el del Sol». Este discípulo expresaba también la misma cosa diciendo que el alma del hombre es «una pequeña parte del dios», entendiendo por «dios» el universo, con lo cual averiguamos que aquellos hombres aún consideraban el universo como un ser viviente. A pesar de su sorprendente libertad respecto de los prejuicios teológicos, aún perduraba entre ellos esa idea. Era, evidentemente, un legado del pensamiento prerracional, pues esa concepción material del alma como aire o aliento es, naturalmente, una concepción primitiva a la que los antropólogos han hallado paralelos en todos los pueblos salvajes del mundo, y entre los griegos primitivos iba unida, indudablemente, a la idea de que el universo es una criatura viviente.

Había, sin embargo, una razón especial para que a aquellos primitivos científicos les pareciera todavía

necesaria dicha concepción. Además de la pregunta que se formulaban —¿De qué está hecho el mundo?—, hay otra, a nuestro parecer, que también necesita contestación, a saber: Si el mundo es en el fondo, y lo fue originariamente, una sustancia, ¿por qué no siguió siendo una masa muerta y estática de agua, o de lo que fuere? ¿Cuál fue la causa que motivó que empezase a cambiar? Esta pregunta se nos ocurre a nosotros porque hemos heredado de la ciencia reciente la noción de que la materia es en sí misma algo muerto o inerte, que necesita ser puesto en movimiento por una fuerza exterior. Quizá la distinción entre materia y fuerza no es tan clara en nuestro siglo como lo fue en el anterior, ni el científico natural de nuestros días considera de su incumbencia tratar el problema de una causa primera. Pero la filosofía no puede ignorarlo, y estamos hablando de hombres para quienes ciencia y filosofía constituían un campo único de conocimiento. ¿Cómo trataron ellos este problema de la causa del movimiento?

Como dice Cornford, «si queremos comprender a los filósofos del siglo VI, tenemos que librar a nuestras mentes de la concepción atomística de la materia muerta en movimiento mecánico, y del… dualismo de materia y espíritu». Aristóteles, que ya criticaba a los jonios porque, según le parecía, «eliminaban indolentemente» la cuestión de la causa primera, observa en un lugar, sin comentarlo, que ninguno de ellos hizo de la tierra la sustancia primordial. Seguramente tenía una buena razón para eso. Necesitaban una sustancia que *explicase su propio movimiento,* como en aquellos días remotos era todavía posible imaginarse que lo hiciera. Pensaba uno en la incesante agitación del mar, recordaba otro la furia del viento, y en los umbrales del pensamiento racional se ofreció como explicación natural de su movimiento

autocausado la idea de que vivían eternamente. Así vemos que todos ellos, aunque en otros respectos evitaban el lenguaje de la religión y descartaban por completo el antropomorfismo de su tiempo, sin embargo, aplicaban el nombre de «dios», o de «lo divino» a su sustancia primera. Así llamaba Anaximandro a su *apeiron* y Anaxímenes al aire. Se atribuye a Tales la frase: «Todo está lleno de dioses», que Aristóteles interpretaba en el sentido de que «el espíritu anda mezclado con todo». La sustancia del mundo debe ser la sustancia de la vida, y por eso creo yo que hay mucho más que decir de lo que piensan los modernos comentaristas acerca de las conjeturas de Aristóteles sobre la razón que movió a Tales a elegir el agua como materia primera del mundo. Dice Aristóteles:

> Probablemente sacó su idea del hecho de que el alimento de todas las cosas es la humedad, y que el calor mismo es engendrado por la humedad y conservada por ella… y que la simiente de todas las criaturas tienen una naturaleza húmeda, y el agua es el origen de la naturaleza de las cosas húmedas.

La orientación del pensamiento que insinúa Aristóteles es la que vincula el agua a la idea de la vida: la humedad en cuanto parte necesaria del alimento y de la simiente, y el hecho de que el calor vital, el calor de un cuerpo vivo, es siempre un calor húmedo. (La relación entre el calor y la vida, hecho palmario de experiencia, como esencial y causante, fue señalada con más insistencia por los griegos que por los pensadores actuales). Si ésa fue la idea de Tales, la vemos explícitamente manifestada por Anaximandro, que explicaba el origen de la vida por la acción del calor sobre la materia aguanosa o legamosa.

Al advertir que esos pensadores no se hacían más pregunta que ésta: «¿De qué está hecho el mundo?», se ve uno tentado a clasificarlos como materialistas. Sin embargo, esto sería un error, ya que esa palabra, en el lenguaje

corriente moderno, designa al individuo que ha hecho su elección entre la conocida alternativa de materia y espíritu como últimas causas de las cosas, y que conscientemente niega todo poder causativo a lo espiritual. Lo que tenemos que esforzarnos por comprender es un estado mental anterior a la distinción de materia y espíritu, de suerte que a la materia, que era la fuente única de toda existencia, se la consideraba dotada de espíritu o vida. A medida que la filosofía progresa, va encontrando cada vez más difícil sostener esta concepción a la vez doble y unitaria, y no es el aspecto menos interesante del desarrollo del pensamiento griego aquel que nos muestra la creciente tirantez a que la materia y el espíritu someten los vínculos que los unían. A la materia hay que concederle cada vez más atributos espirituales, incluso el pensamiento, hasta que el problema llega a su punto culminante y se hace inevitable la ruptura.

Dedicaremos la última parte de este capítulo a hablar de los pitagóricos. En las postrimerías de la Antigüedad se hablaba de la escuela jonia y de la itálica como de las dos corrientes principales de la tradición del pensamiento griego primitivo. La ultima de esas corrientes empezó con Pitágoras, quien, aunque era griego oriental de nacimiento, abandonó muy joven su isla nativa de Samos, emigró al sur de Italia hacia el año 530 a. C., y fundó su hermandad en Crotona. Por razones políticas, sus discípulos fueron perseguidos y dispersados, y en el siglo V ya se encuentran comunidades pitagóricas esparcidas por varias partes de Grecia. No hablar de la tradición pitagórica sería dar una idea muy parcial de la filosofía griega y omitir algo que ejerció poderosa influencia sobre el pensamiento de Platón. Pero quizá frustraría nuestro actual propósito el dedicarle mucho espacio en estas páginas, debido a la oscuridad que envuelve gran parte de su doctrina y de su historia.

Dos son las causas de esa oscuridad. Para los pitagóricos, el motivo para filosofar no fue el mismo que para los jonios, o sea, la mera curiosidad científica. Constituían una hermandad religiosa, y esto tuvo ciertas consecuencias. Una parte por lo menos de su doctrina se consideraba secreta, y no debía ser comunicada a los profanos. El fundador mismo fue canonizado, o considerado como semidivino. Esto significa, en primer lugar, que le rodeaba una bruma de leyendas milagrosas, de las cuales es difícil desenmarañar la verdadera vida y enseñanzas del Pitágoras histórico. En segundo lugar, se consideraba un deber piadoso atribuir toda doctrina nueva al fundador mismo, y teniendo en cuenta que la escuela tuvo una historia muy larga, que incluye un renacimiento en particular floreciente entre los romanos del tiempo de Cicerón, resulta evidente la dificultad de descubrir con certeza cuáles fueron las ideas del propio Pitágoras o de la escuela en sus primeros tiempos.

En su aspecto religioso, el núcleo del pitagorismo era la creencia en la inmortalidad del alma humana, y en su progreso a través de sucesivas reencarnaciones no sólo en cuerpos humanos, sino en los de otras criaturas. Con ésta se relaciona el más importante de los tabúes pitagóricos, o sea la abstención de comer carne, porque la bestia o el pájaro que uno come quizás estuvo animado por el alma de un propio antepasado.

Si es así, si la transmigración de las almas es posible y habitual, todas las vidas están emparentadas entre sí, y el parentesco de la naturaleza es otro de los principios del pitagorismo. Esto se extiende mucho más de lo que nosotros podemos pensar, porque el mundo animado era mucho más extenso para los pitagóricos que para nosotros. Creían ellos que el universo en su totalidad era una criatura viviente. En esto estaban de acuerdo con los jonios, pero en esa

concepción implicaban muchas cosas ajenas a Anaximandro y a Anaxímenes, y que procedían de fuentes religiosas místicas más bien que racionales. El cosmos, decían, está rodeado de una cantidad ilimitada de aire o aliento que impregna el todo y le da vida. Es la misma cosa la que da vida a las criaturas vivientes individuales. De este resto de creencias populares, racionalizado, como hemos visto, por Anaxímenes, los pitagóricos sacaban una enseñanza religiosa. El aliento o vida del hombre y el aliento o vida del universo infinito y divino eran esencialmente lo mismo. El universo era uno, eterno y divino. Los hombres son muchos, divididos y mortales. Pero la parte esencial del hombre, el alma, no es mortal, y debe su inmortalidad al hecho de que es un fragmento o chispa del alma divina, separada y aprisionada en un cuerpo mortal.

Así, pues, el hombre tiene un fin u objetivo en la vida; librarse de la corrupción del cuerpo, y, convirtiéndose en espíritu puro, volver a unirse al espíritu universal, al cual pertenece esencialmente. Hasta que el espíritu no se purifique por completo, debe pasar por una serie de transmigraciones, cambiando un cuerpo por otro. Esto implica la conservación de la individualidad mientras esté incompleto el correspondiente ciclo de nacimientos; pero no cabe duda en que el objetivo final era la aniquilación de sí mismo por la reunión con el espíritu divino.

Los pitagóricos compartían estas creencias con otras sectas místicas, particularmente con la que daba sus enseñanzas en nombre del mítico Orfeo. Pero advertimos la originalidad de Pitágoras al preguntarnos por qué medios podían lograrse la purificación y la unión con lo divino. Hasta entonces, la pureza se había buscado por medio del ritual y por la observancia de prohibiciones mecánicas, tales como evitar la vista o la proximidad de cadáveres. Pitágoras

conservó algo de esto, pero añadió un modo particular suyo, el modo del filósofo.

La doctrina del parentesco de la naturaleza, que puede considerarse como el primer principio del pitagorismo, es resto de una antigua creencia, y tiene mucho de común con la noción de la simpatía mágica. El segundo principio es ya racional y típicamente griego, y consiste en la importancia que Pitágoras da a la forma o estructura como objeto propio de la meditación, juntamente con la exaltación de la idea de *límite.* Si, como decía recientemente un profesor de filología clásica en su lección inaugural, es un rasgo característico de los griegos su preferencia por «lo inteligible, lo determinado, lo mensurable, como opuesto a lo fantástico, lo vago y lo informe», entonces Pitágoras fue el primer apóstol del espíritu helénico. Los pitagóricos, como dualistas morales convencidos, disponían dos columnas bajo las rúbricas de «cosas buenas» y «cosas malas». En la columna de las cosas buenas, al lado de la luz, la unidad y lo masculino, figuraba el límite, y en la columna de las cosas malas, con la oscuridad, la pluralidad y lo femenino, figuraba lo ilimitado.

La religión de Pitágoras incluía, como hemos visto, una especie de panteísmo. El mundo es divino, por lo tanto es bueno, y es un todo único. Si es bueno, si es un ser viviente y si es un todo, se debe, según Pitágoras, a que es *limitado* y a que obedece a un *orden* en las relaciones de sus diversas partes. La vida plena y eficaz depende de la organización. Así lo vemos en las criaturas vivas individuales, a las que llamamos organismos para indicar que tienen todas sus partes dispuestas y subordinadas al fin de mantener vivo el todo (el griego *organon* significa trebejo o instrumento). Lo mismo ocurre con el mundo. El único sentido en que puede llamársele un todo único así como bueno y viviente, estriba en que tiene límites fijos, y por lo tanto, es capaz de

organización. Se pensó que la regularidad de los fenómenos naturales apoyaba esa teoría. Los días suceden a las noches y las estaciones a las estaciones en el orden debido e invariable. Las giratorias estrellas ofrecen (según se pensaba) un movimiento circular eterno y perfecto. En suma, el mundo puede ser llamado *kosmos,* palabra intraducibie que combinaba las ideas de orden, correspondencia y belleza. Se dice que fue Pitágoras el primero que lo llamó de esa manera.

Filósofo por naturaleza, Pitágoras decía que si queremos identificarnos con el cosmos viviente, con el cual nos creemos esencialmente emparentados, debemos, sin olvidar los antiguos preceptos religiosos, estudiar ante todo y sobre todo cómo actúa y averiguar cómo es. Esto, por sí solo, nos acercaría más a él, y nos capacitaría para dirigir nuestra vida en conformidad más estrecha con los principios que nos revela. Así como el universo es un *kosmos,* es decir, un todo ordenado, pensaba Pitágoras que cada hombre es un *kosmos* en miniatura. Somos organismos que reproducen los principios estructurales del macrocosmo; y estudiando esos principios estructurales, desarrollamos y estimulamos en nosotros mismos los elementos de la forma y del orden. El filósofo que estudia el *kosmos* se hace *kosmios* —ordenado— en su propia alma.

Los intereses intelectuales de Pitágoras fueron ante todo matemáticos. Puede darse por cierto que esto no significa que se entregase a meros juegos supersticiosos con los números, sino que hizo verdaderos y considerables progresos en las matemáticas. Sus descubrimientos fueron total y sorprendentemente nuevos. Si no llegamos a darnos cuenta de cuán interesantes y nuevos debieron parecer, no podremos comprender la aplicación extraordinariamente amplia que le pareció correcto darles. También aquí

encontraremos un resto de pensamiento primitivo: recordemos lo que se ha dicho acerca de la confusión irracional entre los salvajes de los números y los objetos numerados. Pero sus propios y notables descubrimientos quizá parecieron confirmar irrefutablemente, aunque en un terreno puramente racional, aquellos rasgos del pensamiento primitivo.

Su descubrimiento más sorprendente, el que se dice que ejerció la mayor influencia sobre su pensamiento y sirvió de fundamento a su filosofía matemática, lo realizó en el campo de la música. Descubrió que los intervalos de la escala musical, que se llaman todavía, según creo, consonancias perfectas, pueden expresarse aritméticamente como las razones entre los números 1, 2, 3 y 4. Estos números, sumados, dan 10, y el número 10, en la curiosa combinación pitagórica de matemáticas y misticismo, se llamaba el número perfecto. Esto se ilustra gráficamente con la figura llamada *tetraktys:* La octava es reducida por la razón 2:1, la quinta por la razón 3:2, y la cuarta por la razón 4:3. Ahora bien, si uno no sabe esto, no es una de esas cosas que puedan ocurrírsele mientras toca la lira, aun quizás eligiendo las notas con alguna intención experimental. El descubrimiento de Pitágoras se basó en la existencia de un orden *inherente,* de una organización numérica en la naturaleza del sonido mismo, y se manifestó como una especie de revelación concerniente a la naturaleza del universo.

El principio, general al que el descubrimiento sirvió como la ilustración fue el de la imposición del límite *(peras)* a lo ilimitado *(apeiron)* para producir lo limitado *(peperasmenon).* Ésta es la fórmula general pitagórica para la formación del mundo y de todo lo que contiene, e iba de par con el corolario moral y estético de que lo limitado era

bueno y lo ilimitado malo, de suerte que la imposición del límite y la formación de un *kosmos,* que ellos decían advertir en el mundo como un todo, era la prueba de la bondad y la belleza del mundo y un ejemplo que debían seguir los hombres. Gracias al descubrimiento de Pitágoras, la música suministró a sus discípulos el mejor ejemplo de aquel principio en acción. Y su apropiación para el caso se veía reforzada por la *belleza* de la música, a la cual Pitágoras, como la mayor parte de los griegos, era muy sensible, porque la palabra *kosmos* les sugería a los griegos tanto la idea de belleza como la de orden. Fue, de este modo, una prueba más de la igualdad entre límite y bondad el hecho de que su imposición al campo del sonido sacase belleza de la desarmonía. Todo el campo del sonido, pues, extendiéndose indefinidamente en direcciones opuestas —alta y baja— es un ejemplo de lo ilimitado. El límite está representado por el sistema numérico de razones entre las notas concordantes, que reduce el todo a un orden, y responde a un plan inteligible. Este plan no le es impuesto por el hombre, sino que está allí desde siempre, esperando a ser descubierto. Según las palabras de Cornford:

> La infinita variedad cualitativa del sonido es sometida a orden por la ley, exacta y sencilla, de la razón cuantitativa. El sistema así establecido aún contiene el elemento ilimitado en los intervalos vacíos que dejan entre sí las notas; pero lo ilimitado no es ya un continuo desordenado; está confinado dentro de un orden, de un *kosmos,* por la imposición del límite o medida.

Este proceso, captado aquí en un solo y sorprendente ejemplo, suponían los pitagóricos que era el principio rector que actuaba en el conjunto del universo. En esto difiere esencialmente su cosmología de la de los jonios, y nos da derecho a llamarla una filosofía de la forma, y a la de éstos una filosofía de la materia. Los jonios hablaban de una mezcla de opuestos, y en eso se quedaban. Los pitagóricos añadieron las nociones de orden, proporción y medida, es

decir, que daban la mayor importancia a las diferencias *cuantitativas.* Cada cosa particular es lo que es, no por sus elementos naturales (que son los mismos en todas), sino por la proporción en que estos elementos se combinan; y puesto que es por dicha proporción por lo que una clase de cosas difiere de otra, afirmaban que esto, o sea la ley de su estructura, es la cosa esencial que hay que descubrir para comprenderlas. La importancia pasa de la materia a la forma. La estructura es lo esencial, y esta estructura puede ser expresada numéricamente, en términos de cantidad. ¿Es sorprendente pues, teniendo en cuenta el estado inicial de la filosofía en aquel tiempo, y la ausencia de todo estudio sistemático de la lógica, o siquiera de la gramática, que expresasen esta concepción recién hallada diciendo que «las cosas son números»?

Eso nos da a conocer la orientación general de su pensamiento, y nosotros no podemos entrar aquí en sus múltiples aplicaciones particulares. Sin embargo, tenemos que mencionar una, como ejemplo, y además por la poderosa influencia que ejerció sobre una rama muy importante de la ciencia griega, rama en que las ideas griegas y, por lo tanto, y en definitiva, las ideas pitagóricas aún eran consideradas como ideas canónicas en la Edad Media y aun después, en el Oriente musulmán tanto como en el Occidente cristiano. Me refiero al estudio de la medicina. El límite y el orden son buenos, y el bienestar del mundo y de cada criatura en particular depende de la combinación correcta *(krasis)* de los elementos de que se compone, es decir, de un estado de *armonía,* palabra que, aplicada primeramente a la música, se extendió después a todo el campo de la naturaleza. En cuanto al microcosmo, esta doctrina tuvo aplicación en la teoría según la cual la salud del cuerpo dependía de la combinación correctamente

proporcionada de los elementos físicos opuestos: calor y frío, sequedad y humedad. Si guardan en el cuerpo un estado de *armonía,* entonces, como dice el médico en el *Banquete* de Platón, los elementos más mutuamente hostiles se reconcilian y viven en amistad: «Y por los más hostiles entiendo los más agudamente opuestos, como lo caliente y lo frío, lo amargo y lo dulce, lo seco y lo húmedo». Este dogma de la importancia de conservar —o de restablecer, en caso de enfermedad— las relaciones cuantitativas correctas entre las cualidades opuestas fue la clave de la medicina griega, que comenzó en un ambiente pitagórico con la obra de Alcineon de Crotona.

Las ideas pitagóricas han tenido una historia tan dilatada en la filosofía y la literatura, que fácilmente se les ocurrirán a mis lectores otros ejemplos. No puedo detenerme a tratar, pongo por caso, la doctrina de la armonía de las esferas, contra cuya atractiva aunque frágil belleza asestó el prosaico pensamiento de Aristóteles algunas de sus baterías más pesadas. Pero hemos visto, por lo menos, algo del campo mental en que nació esa extraña idea, y hemos podido lanzar una ojeada al mundo que se manifiesta tras las palabras de Lorenzo a Jéssica, cuando estaban sentados en la orilla iluminada por la luna, ante la casa de Porcia:

> Siéntate, Jéssica: mira la bóveda celeste tachonada de astros de oro. Ni aun el más pequeño deja de imitar en su armonioso movimiento el canto de los ángeles, uniendo su voz al coro de los querubines. Tal es la armonía de las almas inmortales; pero mientras están presas en esta oscura cárcel, no podemos percibirla.

III. El problema del movimiento

Heráclito, Parménides y los pluralistas

EL FILÓSOFO que sigue en esta serie es el enigmático Heráclito, quien ya en la Antigüedad mereció los sobrenombes de «El Oscuro» y «El Adivinador». Aunque desconocemos las fechas exactas de su vida, su posición en la historia de la filosofía está bastante bien determinada por el hecho de que criticó directamente a Pitágoras, y él a su vez fue favorable y claramente aludido por Parménides. Quizá desplegó lo principal de su actividad hacia fines del siglo VI y comienzos del V antes de Cristo.

Si lo encontramos difícil de entender, no se debe solamente a que no conozcamos más que unos fragmentos de sus escritos. Era hombre de pensamiento altanero y desdeñoso, y le gustaba formular frases oraculares más que desarrollar sus ideas en una argumentación paciente y continuada. Su manera de expresarse es como la del oráculo de Delfos, el cual, según el mismo Heráclito, «ni dice del todo ni oculta su sentido, sino que lo manifiesta por un indicio». Sin embargo, merece la pena esforzarse en conocer algunas de las ideas que sirven de fundamento a sus frases sueltas, porque revelan una fase interesante en la historia del pensamiento.

El blanco de sus críticas sobre Pitágoras y otros pensadores fueron las investigaciones a que se consagraron acerca de la naturaleza exterior, la importancia que daban a

los hechos. «La polimatía [el saber muchas cosas] no instruye al entendimiento», escribió. «De otra manera, habría instruido a Hesíodo y a Pitágoras, a Jenófanes y a Hacateo». Esa sabiduría se adquiere mediante los sentidos, pero «los ojos y los oídos son malos testigos si el alma carece de entendimiento». Los sentidos muestran a cada hombre un mundo diferente. Mira dentro de ti mismo —es decir, en tu propia mente—, y descubrirás el *logos,* que es la verdad y es común a todas las cosas. Esto constituye el primer paso explícito para socavar la autoridad de los sentidos en cuanto guías para llegar a la verdad.

La ley oculta de la naturaleza que pretendía haber descubierto parece haber sido que todas las cosas viven en pugna, la cual es, por lo tanto esencial para la vida y por consiguiente buena. Rechazaba el ideal pitagórico de un mundo pacífico y armonioso, como un ideal de muerte. Decía que «la guerra es la madre de todo» y que «la lucha es justicia». Probablemente apuntaba esto contra Anaximandro, quien había definido como injusticia las recíprocas intrusiones de los opuestos entre sí, por las cuales tenían a su vez que sufrir el correspondiente castigo. Hasta entonces los filósofos habían buscado la permanencia y la estabilidad. No hay, decía Heráclito, ni nadie puede desearlo, un mundo estancado. Todo lo que vive, vive por la destrucción de otras cosas. «El fuego vive por la muerte del aire, y el aire por la del fuego; el agua vive por la muerte de la tierra, y la tierra por la del agua». Los pitagóricos hablaban de la armonía de los opuestos; pero ¿cómo pueden estar en armonía los opuestos si no es con repugnancia? Se trata sólo, decía, de la consonancia de tensiones opuestas, como la de un arco. Debemos imaginarnos, según entiendo, un arco con la cuerda tensa, pero sin disparar. Mientras está apoyado contra la pared, no advertimos ningún movimiento,

y lo consideramos un objeto estático, en completo reposo; pero de hecho se está desarrollando en él una tensión, como lo advertiríamos si ésta cesase de repente: el arco, de pronto, experimentaría como una sacudida y se enderezaría. La base del equilibrio es la lucha, que, por lo tanto, es buena en sí misma, puesto que es la fuente de la vida. Es absurdo llamar bueno a un aspecto o fase de ella, y malo a otro.

«El mundo —dice Heráclito— es un fuego inmortal, encendido con medida y que con medida se apaga». Si supusiéramos que Heráclito creía, como los jonios, en una materia primordial única, de la cual procedía el mundo, la materia primordial, para él sería el fuego. Pero Heráclito no pensaba como los jonios. No creía en una cosmogonía, como Anaximandro, sino en una evolución del mundo a partir de un estado único primitivo. El mundo es, fue y será siempre lo que es ahora, y el fuego proporciona una especie de símbolo de su naturaleza. Es la mejor expresión material (y entonces no era posible otra clase de expresión) de sus dos principios centrales: *1)* todo nace de la lucha; y *2)* todo está en constante flujo. Porque el fuego, en primer lugar, sólo vive consumiendo y destruyendo, y en segundo lugar constantemente cambia de materia, aun cuando, como la luz de una vela, pueda parecer fijo y permanente durante algún tiempo. Si el mundo todo vive así, se le puede definir con propiedad como una especie de fuego.

La concepción del *logos* en Heráclito es curiosa e interesante. «No me escuches a mí, sino al *logos*», dice; donde *logos* parece tener uno de sus habituales significados de «cuenta y razón» o «definición», pero se le da ya una especie de existencia independiente de su relator, de manera que pueden ser contrastados los dos. El *logos* es verdad para siempre, todas las cosas pasan en conformidad con él, es común a todo, y «uno debe seguir lo que es común».

Probablemente es idéntico al «entendimiento» *(gnome),* por el cual —dice— «todo se guía a través de todo». Un comentarista posterior dice que, según Heráclito, «atraemos el *logos* divino por el aliento», es decir, que la mente divina que gobierna el universo es: *a)* idéntica a nuestra mente, como pensaban los pitagóricos; *b)* es aun algo material. En realidad, es la misma cosa que el fuego cósmico, pues, según otro expositor antiguo de Heráclito, éste «dice que ese fuego es inteligente, y que es la causa de la ordenación del todo». Esta noción del fuego racional prueba cuán difícil es explicar las cosas sin rebasar la noción de lo material.

Decían los griegos que Heráclito hablaba por enigmas, y para esto había dos razones. Primero, su propio carácter le llevaba a deleitarse con el lenguaje aparatoso y paradójico. Nos dejó paradojas absolutas como «Lo bueno y lo malo son lo mismo», y también imágenes fascinadoras e incitantes, como: «El tiempo es niño que juega con chinitas sobre ese reino del niño que es el tablero». En segundo lugar, es difícil de entender, porque en él el pensamiento ya había alcanzado una etapa particularmente difícil. Ya no podía admitir las simples cosmogonías de los jonios, ni hallar sencillo y natural comprimir la vida y el pensamiento en la camisa de fuerza de la sustancia material. Ambas cosas eran muy propias para hacerla reventar en seguida.

La rotura se produjo de una manera extraña. Fue debida, en definitiva, a la obra de un pensador a la vez poderoso y limitado, cuya fuerza y cuyas limitaciones forman una y otras una vertiente del pensamiento griego. Ese pensador fue Parménides, cuya vida corresponde a la primera mitad del siglo V. Según el diálogo de Platón acerca de él, tenía unos 65 años en 450. Después de él, la filosofía griega no podía ser ya lo que había sido, porque todos, incluso Platón

y Aristóteles, advertían que había que tenerlo en cuenta y, digamos, apaciguar a su sombra o espíritu.

Parménides era exactamente lo contrario de Heráclito. Para éste, el movimiento y el cambio eran las únicas realidades. Para Parménides, el movimiento era imposible, y el todo de la realidad consistía en una sustancia simple, inmóvil e inmutable. Parménides llegaba a esta extraordinaria conclusión mediante un proceso mental no menos extraordinario.

Hay una sentencia, cuyo autor no recuerdo, que se ha comentado algunas veces en las reuniones clásicas de Cambridge, por la cual se comprueba que muchos problemas de la filosofía griega proceden de la confusión de la gramática, la lógica y la metafísica. Y se confundían estas tres cosas, porque, como materias separadas de estudio, no puede decirse que existiera ninguna de ellas; y esto es algo particularmente importante que hay que recordar cuando se trata de entender a Parménides. Los instrumentos ordinarios de la lógica, y aun de la gramática, que hemos heredado y que hoy forman parte de los procesos mentales inconscientes aun del menos filosófico de los hombres, fueron desconocidos por Parménides, y tiene uno que realizar un esfuerzo notable para concebirse a sí mismo dentro de la piel de aquel iniciador.

Una idea que los griegos de aquella época encontraban difícil de comprender es que una palabra pueda tener más de un significado. Indudablemente, tal dificultad tenía alguna relación con la proximidad de la fase mágica primitiva, en que una palabra y su objeto formaban un todo único. Ahora bien, el verbo «ser» en griego significa «existir». Naturalmente, en el lenguaje corriente se usaba también en el sentido completamente distinto de poseer determinada

cualidad, como ser negro, ser frío, etc.; pero esto era una diferencia a la cual nadie había dedicado todavía una meditación especial. En los tiempos modernos, aún no se ha dilucidado la diferencia entre el uso existencial y el uso predicativo de ese verbo. Para Parménides, que fue el primero en pensar sistemáticamente sobre la lógica de las palabras, decir que una cosa *es* podía y debía significar únicamente que esa cosa existe, y esta idea acudía a él con la fuerza, de una revelación concerniente a la naturaleza de la realidad. Toda su concepción de la naturaleza de la realidad nace de atribuir esa fuerza sencilla y metafísica al verbo «ser». Los filósofos jonios habían dicho que el mundo *era* una cosa, pero que *se convertía* en muchas. Mas, preguntaba Parménides, ¿tiene algún significado real la expresión «convertirse en»? ¿Cómo puede decirse que una cosa cambie, como vosotros decís, por ejemplo, que el aire se cambió o convirtió en agua y en fuego? Cambiar significa «convertirse en lo que no es»; pero decir de lo que es que no es, es mentir, sencillamente. Lo que es no puede *no ser* algo, porque «no ser» significa desaparecer de la existencia. Entonces ya no sería *lo que es;* pero esto es algo que se admitió, y que tenía que ser admitido, desde el comienzo. El solo y único postulado inicial de Parménides es que «ello es», es decir, una sola cosa existe. El resto se infería.

Quizá parezca un juego de palabras sin sentido; pero en aquel tiempo se le tomó muy en serio, y fue Platón, en la plenitud de su madurez, quien, en el diálogo titulado *El sofista,* aclaró que, aunque usaban la misma palabra «es» Parménides y los pensadores contra quienes éste argumentaba, decían dos cosas diferentes. En su tiempo, su doctrina parecía incontrovertible, y se deducían de ella extrañas consecuencias. Todo cambio y todo movimiento eran irreales, porque implicaban que *lo que es* se convertía

en *lo que no es* o *en donde no es,* y es un contrasentido decir de lo que es que no es. Además, el movimiento era imposible por una segunda razón: porque no existe el espacio vacío. Pues, en caso contrario, el espacio podría definirse como «el lugar en que la cosa real, lo que es, no es»; pero donde no tenemos lo que es, tendremos únicamente lo que no es, o sea, lo que no existe.

Por lo tanto, el mundo real, todo lo que es, tiene que ser una masa inmutable e inmóvil de una sola clase de sustancia, y que permanece siempre en quietud eterna e inalterable. Apenas si es necesario decir que no parece que sea así, pero esto no desanimó a Parménides. Todo lo que los hombres se imaginan acerca del universo —decía—, todo lo que piensan, ven, oyen y sienten es pura ilusión. Sólo la mente puede alcanzar la verdad, y la mente —afirmaba con la sencilla arrogancia del primero de todos los pensadores abstractos— demuestra incontrovertiblemente que la realidad es por completo diferente.

La importancia de Parménides estriba en que inició a los griegos en la senda del pensamiento abstracto, hizo trabajar a la mente sin referencia a los hechos externos y exaltó sus resultados por encima de los de la percepción sensible. En esto fueron los griegos discípulos muy bien dotados, tanto que, según algunos autores, su genio para el pensamiento abstracto y para omitir el mundo de los hechos externos mantuvo a la ciencia europea sobre una pista falsa durante mil años. Haya sido para bien o para mal, aquí vemos ese proceso en sus comienzos.

Algunos autores han clasificado a Parménides entre los materialistas, arguyendo que, puesto que no hace ninguna distinción entre lo material y lo no material, su realidad única e inmutable debe haber sido concebida como material.

Esta cuestión particular no tiene importancia y, en realidad, no tiene respuesta posible, ya que estamos tratando de un periodo en que aún no se había formulado la distinción entre lo material y lo inmaterial. Lo importante es que su realidad era *no sensible,* y que sólo podía ser captada por el pensamiento. Para Platón, la distinción entre lo material y lo espiritual era clara; pero la mayor parte de las veces la expresa con las palabras «sensible», e «inteligible». Parménides fue el primero en exaltar lo inteligible a expensas de lo sensible y, por lo tanto, llamarle —como se le ha llamado— el padre del materialismo es completamente erróneo.

En adelante, ya no era viable ninguna filosofía que sostuviese que el mundo, vario y diverso, procedía de una unidad primitiva. Parménides había asestado un golpe mortal al monismo materialista de tipo jonio. La primera reacción fue que había que salvar a toda costa el mundo de las apariencias. El sentido común de los humanos se rebeló y dijo que las cosas familiares que podemos ver y tocar tienen que ser reales; y puesto que esto ya no podía combinarse con la creencia en una unidad primitiva, se negó la parte de la premisa de Parménides que dice que la realidad era sustancialmente una. Los filósofos que inmediatamente le sucedieron son pluralistas. Hasta el más grande de los pensadores griegos, hasta Platón, no encontramos ninguno que convenga en que al mundo cambiante de las rocas, las plantas y los animales no se le puede atribuir más que una cuasi existencia, y que busque la realidad y la unidad al mismo tiempo en un mundo más allá del espacio y del tiempo. Y aunque Platón fue muy influido por Parménides y habló de él con el mayor respeto, también recibió otras muchas influencias de aquella época que le ayudaron a moldear su pensamiento.

Los pluralistas están representados por Empédocles, Anaxágoras y la filosofía atomista de Demócrito. Empédocles es una figura muy curiosa, algo así como una combinación de filósofo, de místico religioso a la manera pitagórica, y de taumaturgo. El mundo griego occidental, patria del pitagorismo, tendía a producir combinaciones semejantes, y Empédocles era de Acragas, en Sicilia. Ninguna otra época ni país hubiera podido producir tal fenómeno. Sostiene Empédocles que su ciencia es la llave del poder sobre las fuerzas naturales, que mediante ella los hombres pueden detener los vientos, hacer llover y hasta sacar a los muertos del Hades. Creía firmemente en la transmigración de las almas. Todo esto forma parte esencial de él, y no puede ser separado de su filosofía, la cual constituyó, sin embargo, una importante contribución al pensamiento filosófico y el primer intento de escapar a la red lógica de Parménides, de quien se dice que fue discípulo.

Puesto que hay que renunciar a la unidad primaria de la materia si han de tener explicación los fenómenos, Empédocles sostenía que los cuatro elementos (que él llamaba «raíces»), o sea, la tierra, el agua, el aire y el fuego, eran reales y primarios. Explicaba el mundo de los fenómenos por la diversidad de combinaciones de esas cuatro sustancias-raíces en proporciones variables. Como un verdadero pitagórico, daba gran importancia a la proporción como factor determinante, y hasta podría decir —aunque nos resulta difícil imaginamos con qué fundamento— cuáles eran las proporciones en algunos casos particulares. Decía, por ejemplo, que los huesos estaban compuestos de dos partes de tierra, dos de agua y cuatro de fuego. Con este modo de pensar, no es necesario suponer el cambio —el llegar-a-ser efectivo o la destrucción— de las cosas reales. Las únicas «realidades» son las cuatro sustancias-raíces, y existen

desde siempre y siempre existirán. Las criaturas naturales no son «reales», sino meras combinaciones casuales de aquellos elementos. Puede existir, naturalmente, el movimiento, y evidentemente pensaba que puede tener efecto sin suponer el espacio vacío, cuya no existencia parecía haber demostrado Parménides. Se lo imaginaba como el movimiento de un pez en el agua: al avanzar, el agua vuelve a cerrarse inmediatamente en torno de él, y está siempre en contacto con él en todos los puntos.

Después de Parménides, no parecía sostenible la ingenua concepción jonia de una sustancia material que se movía por sí misma, como un ser vivo, y se hizo necesario proponer una causa motriz independiente. Empédocles propuso dos, que llamaba amor y lucha. En su acción física, se manifiestan como fuerzas naturales que ejercen una atracción y una repulsión puramente físicas. La lucha, por cuyo influjo cada elemento tiende a disociarse de los otros, es al mismo tiempo una tendencia de lo semejante a lo semejante, por la cual cada partícula busca la unión con otras partículas del mismo elemento. El amor es la fuerza que mezcla un elemento con otro, para producir criaturas compuestas. Ya una, ya otra de ambas fuerzas, logra el predominio sucesivamente, y la evolución de los mundos es un proceso circular. Cuando predomina el amor, los elementos se funden en una masa. Cuando se sobrepone la lucha, existen en capas concéntricas separadas —porque se concibe el todo como esférico—, con la tierra en el centro y el fuego en la periferia. Los mundos como el nuestro existen en las zonas intermedias, y por eso presentan grandes masas de tierra agrupada formando continentes, y grandes masas de agua reunidas en mares, a la vez que toda suerte de combinaciones de diversos elementos, como son las plantas y los animales. Aunque hablaba de esas fuerzas como físico,

Empédocles indudablemente las consideraba dotadas también del carácter psicológico y moral asociado a sus nombres. Aquí entra en acción el maestro religioso. El amor es lo que hace que los sexos se unan, que los hombres piensen benignamente y que ejecuten buenas acciones. Del otro lado, la lucha trae al mundo el daño y el pecado. Aunque parezca extraño, aún no hemos llegado a la fase en que esas fuerzas pudieran considerarse como no materiales. Todavía no existía este concepto, sencillamente. Podría pensarse que, cuando las causas motrices había sido separadas de la materia movida, ya se había dado el paso; pero el lenguaje de Empédocles demuestra que no fue así. El amor «es igual en largo y ancho» al mundo. Él y la lucha «atraviesan todas las cosas» como una especie de azogue.

En general, es de evidente necesidad tratar estos sistemas en sus líneas más escuetas. Por ejemplo, no podemos entrar en la explicación que da Empédocles del mecanismo de la sensación, aunque es muy interesante. Pero es tentador mencionar uno de los resultados más extraordinarios del sistema de Empédocles por su interés intrínseco, principalmente porque al entrar en detalles se vio conducido, como accidentalmente (pues no podía tratarse de observación científica sistemática), a una teoría casi darviniana de la selección natural. Empédocles es un filósofo natural, porque en su mundo no hay un dios creador, ni un designio que adapte los organismos a un fin determinado. Las criaturas vivientes, como todos los demás seres naturales, se han originado por combinaciones puramente fortuitas de los elementos. Por consiguiente, tenía que explicar por qué su estructura y órganos simulan tan perfectamente una apariencia de finalidad. Los ojos y los oídos, los pies y las manos, el aparato digestivo y todo lo demás parece tan admirablemente adaptado a las funciones

que tienen que desempeñar, que se hace difícil creer que no fueron formados en vista de dichas funciones. Pero —dice Empédocles— no siempre fue así. Primitivamente deben haber existido las criaturas más extrañas: hombres con cabeza de animales con ramas como las de los árboles en vez de patas. Pero en la lucha por la existencia, los peor dotados perecieron, y sólo sobrevivieron aquellos cuyos miembros resultaron más eficaces.

Con Anaxágoras, volvemos a la tradición jonia; no, naturalmente, al monismo ingenuo, sino a la tradición de filosofía como actividad científica ejercitada por motivos de curiosidad, sin mezcla de ideas místicas religiosas al modo pitagórico. Procedía de Clazomene, cerca de Esmirna, es decir, de la cuna del pensamiento racional, y vivió en Atenas, donde perteneció al grupo, culto y escéptico, que se reunía en torno de Pericles y de Aspasia, a mediados del siglo V a. C. Fue perseguido por impiedad y obligado a dejar Atenas. El motivo fue político, indudablemente, y se le persiguió por ser amigo de Pericles; pero la acusación es interesante, de todos modos. Se le procesó por decir que el Sol no era una divinidad, sino un disco de piedra calentado al rojo y poco mayor que el Peloponeso.

Formuló una teoría muy complicada acerca de la naturaleza de la materia, en la cual no es necesario que nos aventuremos aquí. No sólo su verdadero significado es todavía motivo de discusión entre los eruditos, de suerte que sería extremadamente difícil exponerla claramente sin dedicarle mucho tiempo, sino que en sí misma no es teoría que pueda satisfacer a la filosofía. Fue una especie de apeadero a medio camino, e interesante principalmente porque señala la ruta hacia la teoría atómica que le sucedió. Lo que tenemos que anotar aquí de importante es que con

Anaxágoras se formuló por primera vez explícitamente una clara distinción entre materia y espíritu. No sólo afirmó audazmente, como Empédocles, que debe haber una causa motriz separada de la materia movida, sino que todo lo que no es materia tiene que ser espíritu.[5] El espíritu gobierna al mundo, y de la confusión lo redujo al orden. Advertiremos de paso que ningún griego habló de creación en un sentido absoluto de un dios que hiciese algo de la nada. La creación de un mundo es siempre la imposición del orden —*kosmos*— a un caos de materia ya existente.

Con la concepción de un espíritu que está más allá del universo y que gobierna y ordena sus cambios, nos parece volver a un punto de vista teísta, pero ahora por la senda del pensamiento racional, no por mera aquiescencia a la tradición religiosa. Cuán lejos de eso estaba Anaxágoras se deduce no sólo de su persecución como ateo, sino también de las opiniones de Sócrates y de Platón. Estos filósofos, creyentes apasionados en el gobierno racional del universo, le censuraban porque, según decían, aunque empezaba por afirmar que el espíritu es la causa primera de todo, después no hacía uso de este principio sino cuando no sabía cómo explicar algo de otra manera. Así, pues, afirma la existencia del espíritu, y por otra parte trata de explicarlo todo, como un científico ateo, por causas físicas y materiales. Por lo tanto, no debemos hacer demasiado caso de la nueva doctrina de Anaxágoras, la cual no fue, claramente, formulada en un sentido que ofreciese posibilidades de desenvolvimiento del lado espiritual. Conocemos un rasgo de su carácter que concuerda con esto, rasgo manifestado en la historia del adivino que cuando le regalaron a Pericles un morueco con un solo cuerno, interpretó el fenómeno, diciendo que significaba que aquel de los dos rivales políticos —Pericles y Tucídides— que poseyera el morueco

sería el vencedor. Anaxágoras, sin embargo, disecó el cráneo del animal y demostró la causa natural de la anormalidad: el cerebro no llenaba la cavidad como es habitual, sino que era pequeño y en forma de huevo, y estaba unido a la raíz del cuerno único. Añade Plutarco que el pueblo admiró mucho a Anaxágoras, pero admiró más aún al adivino cuando Tucídides fue desterrado.

La teoría atómica es atribuida conjuntamente a Leucipo y a Demócrito, pero el primero es una figura vaga y oscura, cuya existencia misma fue puesta en duda por su gran discípulo Epicuro, y hasta ha sido negada por algunos eruditos modernos. Sabemos mucho más de Demócrito y de sus escritos. Era griego del norte, de Abdera, en Tracia, y nació hacia el año 460 a. C. Fue, pues, contemporáneo de Anaxágoras, aunque más joven que él. Sus obras no parecen haber sido bien conocidas en Atenas; pero Aristóteles, que también era griego del norte, le admiraba demasiado y tuvo mucho que decir de él.

Como es natural, el atomismo adquiere un interés especial como anticipación de las teorías modernas. Apenas si hay exageración en decir que la teoría de Demócrito permaneció invariable en lo esencial hasta el siglo XIX. Sin embargo, es importante recordar la ausencia total en la Grecia clásica de todo método de experimentación científica, que es el que ha conducido a los descubrimientos de los tiempos modernos, permitiendo someterlos a prueba. Por qué los griegos, con, toda su brillante inteligencia, hicieron en aquel tiempo tan poco uso de los métodos experimentales y no realizaron ningún progreso en la invención de un procedimiento para verificar los experimentos, es cuestión muy complicada. Sin duda tienen cierta relación con esto la tradición aristocrática y la existencia de esclavos, pero no

son explicación suficiente. En cierta medida, aunque pequeña, los pensadores de la tradición jonia emplearon la observación pero sólo accidentalmente hasta los tiempos de Aristóteles; mas no tuvieron ni idea del experimento dirigido. Su legado consiste en otra cosa: en la sorprendente capacidad de razonamiento deductivo.

Como todos los demás de aquel periodo, el pensamiento de los atomistas se desenvolvió con un ojo puesto en la enfadosa lógica de Parménides y de sus sucesores de la escuela eleática, como se la llamó, aunque no fuera más que para negar parte de lo que habrían dicho. Constantemente veían la sombra de Parménides proyectada en el fondo de un horizonte mental. Su idea básica, como las de Empédocles y de Anaxágoras, nacía directamente del concepto de que no podía haber un llegar-a-ser ni una destrucción de lo real. En consecuencia, el nacimiento y acabamiento aparentes de los objetos naturales tienen que ser explicados, como ya había dicho Empédocles, considerándolos no más que como meras combinaciones fortuitas de una multiplicidad de elementos que son los únicos que merecen el nombre de existentes. Para explicarlos de ese modo, formularon la brillante conjetura (pues como conjetura hay que considerarla) de que los elementos, o únicas realidades verdaderas, eran diminutos cuerpos sólidos, demasiado pequeños para ser percibidos por los sentidos, que chocan entre sí y se rechazan en un movimiento incesante a través del espacio ilimitado. Estos *atomoi* (en la actualidad parece un tanto irónico que esta palabra signifique «indivisible») eran las partículas más pequeñas de la materia, sólidas, duras e indestructibles. Sustancialmente eran iguales, y sólo diferían en tamaño y forma. Estas propiedades por sí solas, junto con las diferencias de sus posiciones relativas, con sus movimientos y con las distancias que entre sí guardan,

bastaban para explicar todas las diferencias que nuestros sentidos nos revelan en los objetos perceptibles. Las cosas duraderas lo son porque sus átomos están apretadamente agrupados. Las blandas están formadas de átomos más separados entre sí, contienen más espacio vacío, son capaces de compresión y, por lo tanto, ofrecen menos resistencia al tacto. Las impresiones de los demás sentidos se explican de una manera análoga.

En cuanto al gusto, las cosas dulces están formadas de átomos lisos, mientras que los sabores agrio y amargo son producidos por átomos ganchudos o aguzados que penetran en el cuerpo causando pequeñas escoriaciones en la lengua. Esta teoría persistía aún en 1675. En esta fecha, un químico francés, Lémery, escribía:

> La naturaleza oculta de una cosa no puede explicarse mejor que atribuyendo a sus partes formas que correspondan a los efectos que producen. Nadie negará que la acidez de un líquido se debe a partículas puntiagudas. La experiencia lo confirma. No tenéis más que probarlo, y sentiréis en la lengua punzadas como las que produce una materia cualquiera partida en trocitos agudos.[6]

Los colores se explicaban por las diversas posiciones de los átomos que forman la superficie de los objetos, posiciones que son causa de que devuelvan o reflejen de distintas maneras la luz que cae sobre ellos, la cual, a su vez, es algo corporal formado por átomos particularmente finos y sutiles que se mueven rápidamente a causa de su pequeñísimo tamaño y de su redondez. Los átomos más sutiles y más perfectamente esféricos y, por consiguiente, más movibles y volátiles, forman las almas de los animales y de los hombres. Tan completo y total era el materialismo de Demócrito.

De esta suerte, toda sustancia se reduce a sustancia material, y toda sensación a la del tacto, en definitiva. Hasta la de la vista se explicaba de este modo, por la curiosa, aunque no muy satisfactoria, suposición de que los objetos

emiten de sus superficies finísimas películas de átomos que conservan más o menos la forma del objeto mientras se mueven en el aire hasta llegar al ojo. Por consiguiente, aunque la vista es producida por el contacto directo entre átomos y átomos, es posible engañarse acerca de la naturaleza de un objeto visto a distancia, porque la imagen material que pasa de él al ojo puede sufrir deformaciones o deterioros en el trayecto. El mecanismo de la sensación fue estudiado con mucho detalle, y aquellos pensadores dieron muestras de extraordinario ingenio al tratar de explicar todas sus variedades sin recurrir a otra hipótesis que la del contacto material directo.

Desde luego, una cosa era de fundamental necesidad para la concepción atómica del mundo: debía haber espacio vacío para que los átomos se movieran en él. El rasgo definitivo del pensamiento de Demócrito, como observó Aristóteles aprobatoriamente, era la determinación de atenerse a los hechos aparentes y no dejarse extraviar por argumentos abstractos. De ahí que dijese que la negación de Parménides respecto de la existencia del vacío no podía sostenerse. Era contraria al sentido común. Sin embargo, consciente de la grande autoridad a que tenía que oponerse, formuló su oposición con osadía, en cierto modo infantil, pues, según Aristóteles, le dio la forma siguiente: «Lo que no es existe lo mismo que lo que es». Si los átomos materiales eran la única sustancia real, entonces el espacio vacío no era real en el mismo sentido. Vagamente conscientes de que tenía que haber alguna salida, los atomistas no poseían todavía un lenguaje capaz de frases como «no en el mismo sentido», y la paradoja era su único recurso.

Parecen haber pensado que, dado un espacio infinito y vacío con un número infinito de cuerpos microscópicos sueltos en él, estos cuerpos tenían inevitablemente que

moverse, y que moverse al azar en cualquier dirección. Esto, naturalmente, produciría colisiones, y éstas a su vez causarían mescolanzas y combinaciones, ya que los átomos tienen toda clase de formas, incluyendo las formas ganchudas y ramificadas. De esta manera, fueron formándose gradualmente aglomeraciones de tamaño perceptible y empezó a existir un mundo.

Cuando Epicuro adoptó y desarrolló esta teoría unos dos siglos más tarde, se imaginó a los átomos moviéndose desde luego hacia abajo y en línea recta, a causa de la gravedad, o, como él decía, por razón de su peso. Sin embargo, comprobó —y ello constituye un ejemplo notable de la agudeza mental de los griegos— que todos los cuerpos, aunque difieran en tamaño y, por consiguiente, si están formados por átomos sólidos, en peso, debían caer con velocidad uniforme en un espacio vacío. Fue éste un punto que no se comprobó definitivamente hasta el siglo XVI, y no sin dificultad. Por lo tanto, para explicar las primeras colisiones, Epicuro tuvo que pensar en otra cosa y supuso que en algún punto indeterminado del tiempo y del espacio, y por alguna razón desconocida, un átomo se vio obligado a desviarse ligerísimamente del camino recto que seguía en su caída. Esta desviación del determinismo estricto, que era esencial en la primitiva teoría atómica, tuvo una curiosa secuela, pues se pensó que hacía posible el libre arbitrio en un universo en que, de otra manera, al hombre, como a todas las demás cosas, se le consideraría sometido a un destino ciego e inexorable. Científicamente hablando, fue un paso atrás, y Demócrito pensaba con más clarividencia cuando advirtió que en el espacio infinito los conceptos de *arriba* y *abajo* no tenían sentido, y que no había razón ninguna para que los átomos se moviesen en una dirección más bien que en otra.

Los atomistas no propusieron una causa motriz independiente, como las fuerzas de atracción y repulsión de Empédocles o el espíritu de Anaxágoras. Aristóteles les acusó de «eliminar indolentemente» el problema del origen del movimiento. Pero si nos damos cuenta —cosa que no es nada fácil— de lo atrevido y nuevo de aquel paso —después de los argumentos de Parménides, que habían parecido incontrovertibles, para afirmar positiva y definitivamente la existencia del vacío—, veremos que esto por sí sólo podía parecerles una solución satisfactoria del problema. Parménides había dicho, en electo, que la razón por la cual el movimiento era imposible es que no había espacio en el que las cosas pudieran moverse. Eliminada esta restricción y, por decirlo así, dejados los átomos en libertad en un vacío inmenso, era igualmente razonable preguntarse: «¿Por qué han de permanecer quietos?» o «¿Por qué han de moverse?» como ejemplo visible de una especie de movimiento parecido al de los átomos, los atomistas señalaban lo que se percibe cuando se deja penetrar un angosto rayo de sol en una habitación a oscuras a través de un agujero o de una rendija. Las motas que vemos en el rayo de sol bailando sin cesar en todas direcciones no son átomos naturalmente, pues éstos son invisibles a causa de su pequeñez; pero, decían, podemos imaginarnos el movimiento de los átomos como algo parecido.

IV. La reacción hacia el humanismo

Los sofistas y Sócrates

HEMOS llegado a la segunda mitad del siglo V a. C. Sócrates está a la mitad de su vida, y Platón ha nacido ya o está a punto de nacer (nació en 427). Es el tiempo en que se produce una reacción contra la especulación física y los filósofos empiezan a dirigir su pensamiento hacia la vida humana, la segunda de las dos vertientes de la filosofía que mencioné al comienzo de este libro. No es difícil de encontrar la razón de este cambio. Fue una rebelión del sentido común contra la lejanía e incomprensibilidad del mundo tal como los físicos lo presentaban. El hombre corriente se hallaba ante el dilema de creer, con Parménides, que todo movimiento era ilusión y la realidad un todo inmóvil, o de «salvar los fenómenos» (como tenían la insolencia de decir los otros) aceptando como realidades únicas los átomos —los átomos invisibles, incoloros, inodoros, áfonos— y el vacío. Ninguna de las dos teorías era satisfactoria ni particularmente creíble. De todos modos, si se creía a los físicos, entonces lo que ellos llamaban la *physis* o naturaleza real de las cosas era algo extremadamente remoto del mundo en que nos parece vivir. Si estaban en lo cierto, la naturaleza del mundo real resultaba de muy poca importancia para el hombre, que tenía que tratar todos los días con un mundo completamente distinto.

Para comprender esa actitud, tenemos que recordar una

vez más la falta absoluta de toda prueba experimental de las aserciones de los físicos y de toda forma de ciencia aplicada. Los físicos de hoy también me dicen que la mesa que parece tan sólida bajo mi máquina de escribir es, en realidad, un torbellino en perpetuo giro que contiene más espacio vacío que materia sólida. Puedo replicar que no es eso lo que me dice mi experiencia, pero no puedo volverles la espalda ni concluir que su concepción de la realidad no tenga importancia para mí. Todos sabemos demasiado bien la acción práctica que la ciencia atómica puede tener sobre nuestras vidas. Los griegos eran más felices. Podían volver la espalda a los físicos, y lo hicieron, y gracias a esta circunstancia, por lo menos en parte, tenemos hoy algunas de las reflexiones más profundas sobre la naturaleza y objeto de la vida humana.

Las razones para que aquel cambio se produjese eran muy complejas. Atenas había llegado a ser la directora de Grecia, por todos reconocida, en el orden intelectual y en otros órdenes; de suerte que los pensadores de las otras partes del mundo griego, como Anaxágoras y Protágoras, se sentían atraídos por Atenas y se establecían en ella. Pero desde el año 431, la ciudad estaba empeñada en una guerra larga y terrible que produjo su caída treinta años más tarde, y poco después de haber estallado la guerra sufrió todos los horrores de la peste. Si la investigación científica desinteresada exige, como dijo con razón Aristóteles, un mínimo de sosiego y de circunstancias materiales propicias. Atenas no era va el lugar en que la investigación resultase fácil, sino al contrario, una ciudad en que los problemas de la vida y de la conducta humanas eran cada día más apremiantes. Además, Atenas era una democracia, una democracia bastante pequeña para garantizar que la participación de todos los ciudadanos libres en la vida

política era una realidad, y no simplemente cuestión de votar cada cierto número de años por un representante político. Algunos cargos se proveían por sorteo, y todos los ciudadanos veían que tenían muchas probabilidades de representar un papel activo en la dirección de los negocios del Estado. Esto, a su vez, alimentaba la ambición de saber cada vez más acerca de los principios que sirven de fundamento a la vida política y de las artes que garantizan el éxito en esas actividades.

Pero obligado a resumir con mucha brevedad la materia, y así, después de haber recordado rápidamente que también actuaban factores sociales y políticos importantes, concentraré mi atención sobre las causas de naturaleza más filosóficas que determinaron el cambio, lo cual tendrá por lo menos la ventaja de permitirme seguir el hilo de una argumentación ininterrumpida. La reacción ante la investigación de la *physis* se atribuye a veces, entre otras cosas, a lo que se ha llamado la bancarrota de la ciencia física, y ya hemos tenido un atisbo de lo que esta frase significa. La base de la ciencia física griega fue, como hemos dicho al principio, la busca de la permanencia y la estabilidad y de la unidad subyacente en un universo manifiestamente mudable e inestable, el cual consiste sólo en la pluralidad más confusa. Al hombre corriente debió parecerle que, sin duda alguna, los físicos habían fracasado. Le daban a elegir entre Parménides y los atomistas. Una de dos cosas: podía aceptar la unidad del mundo a costa de renunciar a creer en todo lo que le parecía real y de admitir que todas sus sensaciones eran falsas; o podía seguir a quienes habían renunciado a toda idea de unidad más allá de lo múltiple y ofrecían un mundo de infinita pluralidad, y ni siquiera concedían el nombre de realidad a las cualidades secundarias que formaban la mayor parte del mundo de su

experiencia, el mundo que se ve y se oye, se huele y se gusta.

La reacción hacia el humanismo está asociada con la aparición de una clase nueva, los sofistas. Se dice con frecuencia que los sofistas no fueron una escuela filosófica particular, sino que la sofística más bien constituía una profesión. Eran maestros ambulantes, que hicieron su modo de vivir del anhelo que empezaron a sentir los hombres de ser dirigidos y orientados en los asuntos prácticos, anhelo que nació en aquel tiempo de las causas que ya he mencionado: las crecientes oportunidades para tomar parte en la política activa, la insatisfacción cada vez mayor respecto de las doctrinas de los filósofos naturales, y (podemos añadir también) el creciente escepticismo acerca de la validez de la enseñanza religiosa tradicional, con sus representaciones de los dioses toscamente antropomórficas. La palabra *sophistes* («maestro de sabiduría») no había implicado hasta entonces ningún sentido peyorativo. Era, en efecto, la palabra que se aplicaba a los siete sabios de la tradición. Fue la impopularidad de los sofistas del siglo V la que le dio el matiz que tiene desde entonces.

Pero, aunque no puede decirse que formara una escuela filosófica particular, los sofistas tenían en común determinados puntos. Uno era la naturaleza esencialmente práctica de su enseñanza, la cual tenía por objeto, según decían, inculcar la *areté.* Ya hemos analizado el sentido de esta palabra, cuya significación práctica está puesta de manifiesto en la anécdota del sofista Hipias, según la cual éste, como una especie de anuncio viviente, se presentó en los juegos olímpicos llevando cosas que él mismo se había fabricado, inclusive el anillo que portaba en un dedo.

En segundo lugar, los sofistas compartían algo que

puede llamarse con más propiedad una actitud filosófica: es, a saber, el escepticismo, la desconfianza respecto de la posibilidad del conocimiento absoluto. Era esto el resultado natural del callejón sin salida a que parecía haber llegado la filosofía natural. El conocimiento depende de dos cosas: la posesión de facultades capaces de ponernos en contacto con la realidad, y la existencia de una realidad estable que pueda ser conocida. En cuanto instrumentos del conocimiento los sentidos habían sido tratados con gran severidad, y no se les había sustituido con nada; y la fe en la unidad y la estabilidad del universo había sido socavada, sin que hasta entonces hubiera surgido la idea de que puede haber una realidad permanente y cognoscible fuera y más allá del mundo físico.

Lo que anima a la filosofía es la controversia. Pasados ya sus primeros comienzos, todo nuevo desarrollo representa generalmente una reacción contra las ideas anteriores. Tal ocurre con los más grandes pensadores griegos: Sócrates, Platón y Aristóteles. Por eso merece la pena invertir algún tiempo, como lo estamos haciendo, en estudiar a sus predecesores para comprender los productos de su pensamiento propio; y para este objeto es particularmente importante advertir el punto a que ahora hemos llegado, a saber, que la filosofía moral y política nació en Grecia (lo cual significa tanto como que nació en Europa) en una atmósfera de escepticismo. A combatir este escepticismo consagraron sus vidas Sócrates y sus sucesores. En el terreno físico, Demócrito había dicho que las sensaciones de dulce y amargo, caliente y frío, eran meros términos convencionales. No correspondían a nada real. Por esta causa, lo que a mí me parece dulce puede parecerle amargo a otro, y aun a mí mismo cuando estoy enfermo, y la misma agua puedo sentirla caliente con una mano y fría con la otra.

Todo es cuestión de la disposición accidental de los átomos de nuestro cuerpo y de su reacción a la combinación igualmente accidental en que se hallan los del objeto llamado sensible. La transferencia al terreno moral era muy fácil, y la realizó en aquel tiempo, si hemos de dar crédito a la tradición, un ateniense llamado Arquelao, discípulo de Anaxágoras. Si el calor y el frío, el dulzor y el amargor, no existen en la naturaleza, sino que dependen de nuestra sensibilidad en un momento determinado, ¿por qué no hemos de suponer que la justicia y la injusticia, lo recto y lo tuerto, tienen una existencia igualmente subjetiva e irreal? No puede haber en la naturaleza principios absolutos que rijan las relaciones entre los hombres. Todo es cuestión de lo que en cada momento nos parezca.

La actitud escéptica de los sofistas puede ser ilustrada mediante citas de los dos más famosos e influyentes entre ellos, Gorgias y Protágoras. El título que preferentemente habían dado los filósofos naturales a sus obras era: «Sobre la Naturaleza *(physis)* o lo Existente». Parodiando deliberadamente los numerosos libros que llevaban ese título, Gorgias escribió uno al que tituló «Sobre la Naturaleza, o lo No existente», en el que se propuso demostrar tres cosas: *a)* que nada existe; *b)* que si existiese algo, no podríamos conocerlo; *c)* que si conociésemos algo, no podríamos comunicárselo a nuestro prójimo.

Protágoras expresaba sus opiniones religiosas en los siguientes términos: «En lo que concierne a los dioses, no dispongo de medios para saber si existen o no, ni la forma que tienen; porque hay muchos obstáculos para llegar a ese conocimiento, incluyendo la oscuridad de la materia y la cortedad de la vida humana». Fue él también el autor de la sentencia famosa: «El hombre es la medida de todas las cosas», que significa —si hemos de fiarnos de la

interpretación de Platón— que la manera como las cosas se le presentan a un hombre es la verdad para él, y el modo como se presentan a otro es la verdad para éste. Ninguno de los dos puede achacar error al otro, pues que si uno ve las cosas de una manera *son* de esa manera para él, aunque le parezcan diferentes al vecino. La verdad es meramente relativa. Sin embargo, Protágoras concedía aún cierto espacio a las opiniones convencionales sobre la verdad y la moral al añadir que, aunque ninguna opinión es *más verdadera* que otra, puede ser *mejor.* Si a los ojos de un hombre enfermo de ictericia todo le parece amarillo, las cosas para ese hombre son realmente amarillas, y nadie tiene derecho a decirle que no lo son. Pero puede merecerle la pena a un médico hacer cambiar el mundo de ese hombre modificando el estado de su organismo, de manera que las cosas dejen de parecerle amarillas. Análogamente, si a un hombre le parece sinceramente que es bueno robar, le parecerá que ésa es la verdad mientras siga creyéndolo. Mas la gran mayoría de los hombres a quienes eso les parece malo debe esforzarse por cambiar aquel estado mental, orientándolo hacia creencias que en sí misma no son más verdaderas, pero son mejores. Así queda abandonada la prueba de la verdad o de la falsedad, sustituida por la prueba pragmática.

El irreverente escepticismo de los sofistas afectó a la sanción de las leyes, no discutida hasta entonces porque se basaba en la creencia en su origen divino. Se creía que los antiguos autores de constituciones, como Licurgo, legendario fundador de Esparta, habían sido inspirados por Apolo, y era aún costumbre entre los legisladores acudir al oráculo de Delfos y obtener, si no el consejo del dios, por lo menos su sanción para las leyes en proyecto. Este fundamento religioso de las leyes estaba siendo socavado no

sólo por la tendencia atea de la filosofía natural, que los sofistas mantuvieron muy gustosamente, sino también por circunstancias externas tales como el creciente contacto de los griegos con países extranjeros y el gran volumen que entonces alcanzó la actividad legislativa en relación con la fundación de nuevas colonias. Los sofistas eran hijos de su tiempo. Lo primero les enseñó las diferencias fundamentales que pueden existir entre las leyes y las costumbres de pueblos que viven en climas distintos; y en cuanto a lo segundo, era difícil creer que las constituciones vinieran del cielo, cuando los propios amigos de uno (o lo que es peor, sus enemigos políticos) formaban parte de las comisiones encargadas de hacerlas. El mismo Protágoras figuró en la comisión enviada en 443 a. C. para dar una constitución a la nueva colonia ateniense de Turii, en el sur de Italia. No es sorprendente, por lo tanto, que haya sido el primero en formular la teoría sobre el origen de las leyes que nosotros conocemos ahora con la denominación de contrato social. Dijo que para su propia protección contra los animales selváticos y para mejorar su modo de vida, los hombres se habían visto obligados en tiempos muy remotos a reunirse en comunidades. Hasta entonces no habían tenido ni principios morales ni leyes; pero la vida en sociedad no era posible si prevalecía la ley de la selva, y así, lenta y penosamente aprendieron que eran necesarias las leyes y las convenciones por virtud de las cuales los más fuertes se comprometen a no atacar ni robar a los débiles, basados simplemente en el hecho de que *son* más fuertes.[7]

Dada la premisa inicial de que las leyes y los códigos morales no eran de origen divino, sino imperfectos y hechos por los hombres, era posible deducir ampliamente conclusiones prácticas diferentes. El mismo Protágoras dijo que existían porque eran necesarias. Por esta razón, fue un

defensor del contrato social y pidió la sumisión a las leyes. Otros sofistas más radicales lo rechazaron y sostuvieron el derecho natural del más fuerte a abrirse camino. Podían sacarse diversas conclusiones, pero la premisa era la misma para todos. Todos a la par se apoyaban en la ausencia total de valores y principios absolutos, ya se basasen o no en consideraciones teológicas. Para los sofistas, toda acción humana se basaba en la experiencia únicamente y sólo era dictada por su utilidad o eficacia. Lo justo y lo injusto, la sabiduría, la justicia y la bondad eran meros nombres, aun cuando pudiera argüirse que algunas veces era prudente obrar como si fuesen algo más que eso.

En esa situación mental, apareció Sócrates, y dedicó su vida a combatirla, porque le parecía intelectualmente errónea y moralmente dañosa.[8]

La mayor fama de Sócrates descansa probablemente en la célebre sentencia que suele traducirse por «virtud es conocimiento». Descubrir lo que ella significa es un medio tan bueno como cualquiera otro para llegar a la esencia de su enseñanza. Se le comprende mejor históricamente, es decir, poniéndola en relación con los problemas que el pensamiento anterior y contemporáneo y las circunstancias de su tiempo exponían a su atención, y que él hizo cuanto pudo por resolver.

Ya sabemos que la palabra virtud ofrece falsas asociaciones con la palabra griega *areté,* la cual originariamente significaba eficacia en una actividad determinada. Hemos visto también que los adversarios contra quienes se dirigía la enseñanza de Sócrates pretendían dos cosas: *a)* que podían enseñar o infundir *areté; b)* que el conocimiento, por lo menos el conocimiento que pudiera ser compartido, es una quimera. No existe tal

conocimiento. Por lo tanto, al identificar *areté* y conocimiento, la sentencia de Sócrates tomaba deliberadamente el aspecto de un reto, que únicamente podemos comprender si nos remontamos mentalmente a la época en que él vivió.

Una de las cosas de Sócrates que irritaba a los atenienses sensatos y prácticos era que le gustase hablar con gentes tan humildes y sin importancia como los zapateros y los carpinteros, cuando lo que ellos querían saber era qué es lo que constituye la habilidad política y si existe algo que pueda llamarse obligación moral. Si quieres ser buen zapatero —decía Sócrates—, la primera cosa necesaria es saber lo que es un zapato y para qué sirve. No es lo habitual decidir acerca de cuáles son las mejores herramientas y el mejor material que deben emplearse, y los mejores métodos de usar unas y otro, antes de haberse formado una idea clara y detallada de lo que se quiere hacer y de la función que eso que quiere hacerse ha de desempeñar. Para emplear la palabra griega, la *areté* de un zapatero depende primero y ante todo de la posesión de ese conocimiento. El zapatero debe ser capaz de definir en términos claros la naturaleza de lo que se propone hacer, y la definición debe incluir el uso a que va destinado eso que se propone. Era absolutamente natural hablar de la *areté* de un zapatero, lo mismo que de la de un general o un estadista. En ninguno de esos casos tenía la palabra *areté* relación alguna necesaria con la esfera moral, como lo sugiere nuestra palabra «virtud». Significaba simplemente lo que hay en el zapatero, el general o el estadista que les gradúa de buenos en sus particulares tareas; y tomando primero los humildes ejemplos de los oficios útiles, no le fue difícil a Sócrates demostrar que la adquisición, en cada caso, de aquella capacidad dependía del conocimiento, y que el conocimiento primero y más

necesario es el del fin que se persigue, el de lo que el hombre quiere conseguir. Dada la comprensión correcta del fin, se seguirá la de los medios que deben emplearse, pero no al contrario. Por consiguiente, la *areté* depende en cada caso, primero, de tener alguna tarea definida que hacer, y después, de saber bien en qué consiste dicha faena y lo que con ella nos proponemos alcanzar. Así, pues —añadía Sócrates—, si se puede hablar legítimamente de una *areté* absoluta o general, como la que pretendían enseñar los sofistas, es decir, si hay una eficacia para la vida que todo hombre debe poseer en cuanto hombre, síguese de ahí que debe haber un fin o una función que todos por igual, en cuanto seres humanos, tenemos que desempeñar. Por lo tanto, nuestra primera tarea, si deseamos adquirir esa virtud general, consiste en averiguar cuál es la función u objeto del hombre.

Ahora bien, en los informes que acerca de la enseñanza de Sócrates nos han dejado sus discípulos (pues él no escribió nada, por creer que lo único valioso era el intercambio vivo de ideas mediante preguntas y respuestas entre dos personas en contacto directo) no encontramos la respuesta a esa primera cuestión acerca del fin u objeto universal de la vida humana. Puede afirmarse que esta ausencia fue la razón más poderosa que indujo a Platón, más inclinado a la precisión de las ideas, a considerar como deber suyo no sólo reproducir las enseñanzas de su maestro, sino desarrollarlas. No podemos, en este caso, deducir del carácter de Sócrates cuál sería su respuesta. Tenía por costumbre decir que no sabía nada, y que lo único en que era más sabio que los demás hombres estribaba en que tenía conciencia de su ignorancia, y los otros no. La esencia del método socrático consistía en convencer a su interlocutor de que, aunque creía saber algo, en realidad no lo sabía. La convicción de la propia ignorancia es el primer paso

necesario para adquirir el conocimiento, pues nadie busca el conocimiento de un asunto ni se hace la ilusión de que ya lo posee. Las gentes se quejaban de que la conversación de Sócrates tenía el efecto paralizador de una descarga eléctrica.[9] Si consideraba como su misión en la vida convencer a las gentes de su ignorancia, no es sorprendente que fuese impopular, ni podemos vituperar totalmente a los atenienses —por trágico que haya sido su error— por haberle confundido con los sofistas y haber descargado sobre él el odio que los sofistas habían despertado. Decían los sofistas que el conocimiento era imposible; y Sócrates demostraba a todo el mundo que no sabía nada. En realidad, había una diferencia profunda, porque la actuación de Sócrates se basaba en la creencia de que el conocimiento *era* posible, pero que los despojos de ideas incompletas y erróneas que llenan la cabeza de la mayoría de los hombres tienen que ser aventados antes de empezar a buscar el conocimiento verdadero. Lo que ofrecía a los hombres, en fuerte oposición con el escepticismo de los sofistas, era «un ideal de conocimiento aún no alcanzado».[10] Una vez que los hombres conociesen el camino hacia la meta. Sócrates estaba dispuesto a acompañarlos hasta alcanzarla, y para él toda la filosofía se resumía en esa idea de la «búsqueda en común». Ni su interlocutor ni él mismo conocían todavía la verdad, pero sólo con que aquél se convenciese de que era así, podrían emprender juntos la búsqueda con la esperanza de encontrarla. El verdadero socratismo representa ante todo una actitud mental, una humildad intelectual fácilmente confundible con la arrogancia, ya que el verdadero socrático está convencido de la ignorancia no sólo suya, sino de toda la humanidad. Más que un cuerpo positivo de doctrina, eso constituye el legado de Sócrates.

Volviendo, pues, a su insistencia sobre la idea de que, si

queremos adquirir *areté,* la tarea esencial preliminar es averiguar cuál es la función u objeto del hombre, y definirlo, diré que no esperemos encontrar ese objeto o función definido clara y precisamente por Sócrates mismo. Su misión consistió en hacer que los hombres sintiesen la necesidad de esa definición, y en sugerirles un método para buscarla, de suerte que él mismo y sus interlocutores pudieran emprender la investigación.

En la confusión de las ideas éticas que fue característica de su tiempo, una cosa le parecía particularmente dañosa. En el lenguaje corriente se mezclaban una gran variedad de términos generales, en especial términos que pretendían expresar nociones éticas: justicia, templanza, valor, etc., etc. En mi ignorancia —dice Sócrates— empecé por suponer que las gentes que las usaban sabían lo que significaban esas palabras, pues las empleaban con tanta soltura, y concebí la esperanza de que me lo enseñasen, a mí que no lo sabía. Sin embargo, cuando los interrogué, descubrí que nadie podía darme una explicación satisfactoria. Quizá a la luz de las enseñanzas de los sofistas había que suponer que esas palabras no tenían en realidad ningún sentido, y si en efecto es así, los hombres debieran dejar de usarlas. Si, por otra parte, tienen un significado fijo, entonces las personas que las usan deben ser capaces de decir cuál es. No podemos hablar de la rectitud de la conducta bien y adecuadamente, si no sabemos lo que son la sabiduría, la justicia y la bondad. Si, como sospechaba Sócrates, las personas que usan las mismas palabras dicen con ellas cosas distintas, hablan sin entenderse y de ello sólo confusiones pueden resultar. Tales confusiones serán a la vez intelectuales y morales. Intelectualmente, la discusión con un hombre que usa las palabras dándoles un sentido diferente al que les da su interlocutor no puede conducir a nada como no sea a reñir,

probablemente; y moralmente, cuando las palabras en cuestión representan nociones éticas, no puede resultar más que la anarquía. Este doble aspecto del problema, moral e intelectual, es el que quería expresar Sócrates al decir que la virtud es conocimiento. Además, era tan claro su propio pensamiento y tan firme su carácter, que le parecía evidente por sí mismo que si los hombres llegaban a comprender esta verdad automáticamente elegirían lo justo. Lo único que se necesitaba era moverles a tomarse el trabajo de averiguar qué es lo justo. De aquí su otra sentencia famosa: «Nadie hace el mal voluntariamente. Si la virtud es conocimiento, el vicio se debe únicamente a la ignorancia».

¿Cómo procederemos, pues, para adquirir el conocimiento de lo que son la virtud, la justicia, etc.? Sócrates, como ya he dicho, estaba dispuesto a sugerir un método, tanto para los otros como para sí mismo. El conocimiento se adquiere en dos etapas a las que se refiere Aristóteles cuando dice que Sócrates podía en justicia reclamar para sí el mérito de dos cosas: el argumento inductivo y la definición general. Estos términos lógicos un tanto secos, que indudablemente hubieran sorprendido al mismo Sócrates, no parecen tener mucha relación con la moral; mas, para Sócrates, esa relación era vital. La primera fase consiste en recoger ejemplos a los cuales todos estén de acuerdo en que se les puede aplicar el nombre de «justicia» (si es la justicia de lo que se trata). Después, esos ejemplos de acciones justas son sometidos a examen para descubrir en ellos alguna cualidad común por virtud de la cual merecen aquel nombre. Esta cualidad común, o más probablemente este grupo o nexo de cualidades comunes, constituye su esencia en cuanto actos justos, y es, en realidad, abstraído de las condiciones accidentales de tiempo y circunstancias que corresponden individualmente a cada uno de los actos

justos, lo que define la justicia. Así, pues, el argumento inductivo, como lo dice su nombre griego, es un «llevar a» de la mente desde los ejemplos particulares, reunidos y considerados colectivamente, a la comprensión de su definición común.

El defecto que Sócrates hallaba en las víctimas de su infatigable afán de preguntar era que creían suficiente realizar sólo la primera etapa, es decir, citar algunos ejemplos sueltos y decir: «La justicia es esto y lo otro». El tipo está representado por Eutifrón, quien, en el diálogo platónico de ese título, conversa con Sócrates acerca del significado de la palabra piedad, habiendo surgido el tema en relación con el hecho de que Eutifrón hubiera sido impulsado por lo que él consideraba el sentido del deber a procesar a su padre por homicidio casual. Habiéndole preguntado qué sentido daba a la palabra «piedad», contestó: «Piedad es lo que yo estoy haciendo ahora». En otro diálogo de Platón, Sócrates le dice a su interlocutor: «Yo sólo te pregunté una cosa, qué es virtud, y tú me has dado todo un enjambre de virtudes». Trataba de hacerles ver que, aun cuando hay muchos y diversos ejemplos de acciones justas, todos ellos debían poseer una cualidad o carácter común por razón del cual se les reputa justos. Si no, esta palabra no tendría sentido.

Tal era la finalidad de las insistentes preguntas que le hicieron tan impopular: llegar desde un enjambre de virtudes a la definición de una cosa sola, la virtud. Parece un ejercicio de lógica; pero aquél era en realidad el único modo por el que le parecía posible a Sócrates combatir los subversivos efectos morales de las enseñanzas de los sofistas. Los hombres que, al contestar a preguntas como «¿Qué es la piedad?», dicen: «Lo que yo estoy haciendo ahora», son precisamente los mismos que dirían que la única

regla de conducta consiste en decidir, bajo el apremio del momento, qué es lo más ventajoso. Reglas en el sentido generalmente admitido, principios universalmente aplicables, no los hay. La falacia lógica lleva directamente a la anarquía moral.

Sócrates pagó caro el adelantarse a su tiempo. Su claro y recto pensamiento fue incluido en el mismo grupo que el de los sofistas contra quienes se dirigía su ironía, y fue acusado por dos ciudadanos reaccionarios de corromper a los jóvenes y de no creer en los dioses de la ciudad. Preciso es reconocer que los más famosos de sus discípulos y amigos no le honraban mucho. Uno era Alcibíades, de quien no es necesario decir más. Otro era Critias, el amargado y vengativo oligarca que volvió del destierro al poder después de la caída de Atenas en 404, y fue en gran parte responsable de la sangrienta purga que tuvo lugar bajo los llamados Treinta Tiranos, el más violento y extremoso de los cuales fue. Los acusadores de Sócrates pidieron para él la pena de muerte. De acuerdo con la costumbre ateniense, podía Sócrates solicitar una pena más leve, y los jueces estaban en libertad de elegir una de las dos. Sin embargo, lo que solicitó o propuso fue que se le mantuviese a expensas de la ciudad, a título de bienhechor público. En cualquier caso —dijo—, no tengo dinero para pagar una multa adecuada. Ante las vivas instigaciones de Platón y de otros amigos, ofreció una multa que ellos pagarían, pero sin comprometerse a abandonar sus actividades «corruptoras», que para él eran más importantes que la vida misma. Esto dejaba a los jueces poco margen para elegir, y Sócrates fue enviado a la cárcel, a esperar la ejecución. Otra vez actuaron sus amigos, ofreciéndole ahora un plan que le facilitaría la evasión. Es probable que muchos, si no la mayor parte, de los que le censuraban no deseaban verle morir y se habrían dado por muy contentos si se

hubiera dejado convencer para abandonar Atenas e irse a residir a otro lugar cualquiera. Sócrates replicó que durante toda su vida había gozado de los beneficios que las leyes de Atenas concedían a los ciudadanos, y ahora que esas mismas leyes juzgaban conveniente que muriese, sería injusto y desagradecido si eludiese su aplicación. Por otra parte, ¿quién podía asegurarle que no iba a entrar en una existencia mejor que la que hasta entonces había conocido? Y, con la mayor serenidad de ánimo, bebió la cicuta en el año 399 a. C., a la edad de 70.

La muerte de Sócrates causó impresión tan honda en uno de sus jóvenes amigos, que lo decidió definitivamente a no ingresar en la vida política, a la cual parecía destinado por su nacimiento y sus talentos. En todo caso, desilusionado por la situación en que había caído la ciudad y por los excesos de sus últimos gobernantes, Platón creyó que el Estado que había condenado a muerte a un hombre como Sócrates no era el Estado en que él pudiera tomar una parte activa. Y, en lugar de esto, se dedicó a escribir aquellos diálogos admirables en que nos dejó una vivida descripción de su maestro y desarrolló, confirmó y amplió sus enseñanzas en palabras que puso en boca de aquel grande hombre. Mucho más podría decirse de Sócrates, pero su pensamiento está tan estrechamente relacionado con el de Platón, y la línea divisoria entre ambos es tan difícil de discernir con claridad, que en este punto dejaré de hablar de Sócrates directamente y por él mismo. Cuando entremos en el estudio de Platón, inevitablemente tendremos que volver atrás de tiempo en tiempo para tomar en consideración diversos aspectos del mensaje filosófico de Sócrates, y creo que es así, relacionados con los frutos ulteriores que la meditación platónica sacó de ellos, como mejor pueden ser presentados.

V. Platón

1) La doctrina de las ideas

PROBABLEMENTE entenderemos mejor la filosofía de Platón si tenemos en cuenta que en primer lugar trabajó bajo la influencia de dos motivos relacionados entre sí. Ante todo, se propuso tomar la obra de Sócrates en el punto en que éste la había dejado, para consolidar las enseñanzas de su maestro y defenderlas contra las objeciones inevitables. Pero en esto no actuaba únicamente por razones de afecto personal o de respeto, sino que estaba en estrecha relación con el segundo de sus motivos, que era defender, y hacerla merecedora de ser defendida, la idea de la ciudad-estado como unidad política, económica y social independiente. Pues Platón pensó que recogiendo y desarrollando el reto que Sócrates había lanzado a los sofistas era como podría alcanzarse con mejor éxito aquel objetivo más amplio y general.

La ruina de las ciudades-estado libres fue consumada por las conquistas de Filipo y de Alejandro. Éstas fueron las que hicieron que la compacta unidad de la vida clásica griega quedara sumergida bajo el crecimiento de grandes reinos de carácter semioriental; aunque en realidad no hicieron otra cosa que acelerar en forma radical un proceso de decadencia que se venía efectuando desde hacía algún tiempo. Sus causas, naturalmente, eran políticas en parte. Actuaban los efectos destructores de las guerras interestatales, y en

Atenas —donde la organización de la ciudad-estado había producido su floración más bella—, las desastrosas consecuencias de la derrota, del colapso moral y de las tiranías internas que siguieron a aquélla. Alimentadas con estos motivos de disgusto, las corrientes dominantes del pensamiento filosófico —en las cuales hemos de detenernos por lo pronto— habían contribuido a socavar las tradiciones, las convenciones consagradas si se quiere, de las cuales dependía en tanto grado la tranquila continuidad de la vida en la pequeña ciudad-estado.

Para comprender la situación, hemos de tener en cuenta que el Estado y su religión estaban totalmente identificados. No es que la Iglesia estuviese subordinada al Estado. No había palabra que significase Iglesia, ni existía nada semejante a ésta aparte del Estado mismo. A los dioses se les rendía culto en festivales que eran solemnidades oficiales, y la participación en ellas no era sino una parte de los deberes y actividades ordinarias de un ciudadano en cuanto tal. No obstante que en Atenas se rendía culto a muchos dioses, la deidad patrona de la ciudad, la que llevaban más dentro del corazón todos los atenienses, era Atenea, y la coincidencia de los nombres es muy significativa. Religión y patriotismo eran la misma cosa. Es como si la religión de los britanos fuese el culto de Britania. La Acrópolis de Atenas era la peña de Atenea, y estaba coronada por el templo de la diosa. Sus fiestas eran las más importantes del calendario ateniense. Debemos recordar algo de que ya hemos hablado: la sanción de las leyes tenía sus raíces en la creencia tradicional en su origen divino. Las leyes habían sido comunicadas a los primeros legisladores —como las tablas a Moisés, según la creencia judía— por el dios del pueblo, o para ser más exactos, por Apolo, que actuaba como portavoz o profeta del padre de los dioses, de Zeus. Para la inmensa mayoría de los

ciudadanos no existía nada parecido a una religión personal e individual. Las sectas que intentaron introducirla nunca tuvieron mucha influencia mientras la ciudad-estado permaneció unida, y en la medida en que lo lograban actuaban definitivamente como fuerzas subversivas del orden establecido.

De ahí se sigue que discutir la religión consagrada era discutir las bases de todo el orden social consagrado, y que la defensa de la ciudad no podía ser eficaz si se redujese a lo que nosotros consideramos la esfera política. La defensa razonada de sus leyes e instituciones debía proveerlas de una validez absoluta o trascendente, la cual difícilmente podría darse divorciada de una concepción teísta del gobierno del universo. Realmente, debía resultar imposible restablecer el viejo panteón homérico en toda su gloria. Aquellas figuras demasiado humanas habían tenido su tiempo, y aun aparte de los ataques de los filósofos ateos y de los sofistas, no podían contar ya con la fidelidad de una comunidad inteligente y cada vez más ilustrada. Pero si, en cualquier caso, los dioses en sus antiguas figuras antropomórficas estaban llamados a desaparecer, había que poner algo en su lugar para restablecer el elemento de orden y permanencia que a fines del siglo V a. C. iba desvaneciéndose rápidamente lo mismo en la esfera de la conducta que en la esfera de la naturaleza.

En el campo del pensamiento, el ataque a las bases tradicionales de las instituciones consagradas fue triple: venía de la filosofía natural, del movimiento sofístico y del misticismo. No tenemos mucho que decir aquí de este último, pero señalaremos de pasada la existencia de maestros religiosos independientes, los más importantes de los cuales eran los que usaban los escritos atribuidos a

Orfeo, cuyas doctrinas eran subversivas en cuanto enseñaban que la religión de un individuo es cosa que afecta a su alma individual y no a sus deberes con el Estado. El peligro de la filosofía natural estriba en que, según ella, los dioses probablemente no existían en la forma en que la ciudad los había heredado de Homero; y el de los sofistas en su opinión de que, después de todo, las leyes de la ciudad no tenían la sanción divina; habían sido hechas por los hombres, y con la misma facilidad podían deshacerlas.

Estas diversas corrientes de pensamiento venían actuando hacía ya algún tiempo cuando Platón escribía. Puesto que, entre otras cosas, era un pensador político práctico, que había renunciado a la política activa para dedicarse a meditar sobre las ideas políticas, tenía que decidirse por una de estas dos cosas: o admitía (y aún en nuestros días se le censura por *no* haberlo admitido) que la ciudad-estado, con todas sus instituciones y creencias, pertenecía al pasado, juntamente con las fuerzas destructoras, y, con los diversos elementos que habían producido su caída, construía una nueva sociedad y una religión nueva que sustituyesen a las antiguas; o usaba de todas sus potencias para sostener a la ciudad-estado, refutando a sus adversarios en lo que estuviesen equivocados, y empleándoles sólo para reforzar su armazón en lo que estuviesen acertados y representasen un elemento cuya falta debilitaría el orden existente. En cualquier caso, los dos aspectos, el político y el religioso (o metafísico), debían ir parejos. Ninguna reforma efectiva de los fundamentos del pensamiento político podía tener lugar sin la reforma correspondiente de las ideas acerca de la naturaleza de la realidad. Todo esto era claro para Platón, y puso todas sus fuerzas del lado del helenismo y de la ciudad-estado. La *República,* escrita al comienzo de su vida, y la

vuelta al mismo asunto en sus últimos años, con las *Leyes,* demuestran que a lo largo de toda su existencia se mantuvo fiel al mismo ideal, el de una sociedad reformada basada en la purificación y el refortalecimiento, no en la abolición, de la ciudad-estado. En las clases gobernantes de la *República* de Platón, el individuo debe estar subordinado al bienestar común con un rigor que a nosotros nos parece excesivo. El abandono por éstos, que son los ciudadanos más valiosos del Estado, de la propiedad y de la vida de familia, la educación en común de sus hijos, la distribución de los deberes y de los privilegios con arreglo a un sistema casi inexorable de separación de clases, todo esto parece horrible a nuestros ojos. En la obra misma, uno de los oyentes observa que los llamados a dirigir el Estado en el nuevo orden de cosas no parecían destinados a una vida muy feliz, puesto que no tendrán casa, ni tierras, ni propiedades de ningún género, sino que habrán de vivir como una guarnición de mercenarios, sin cobrar siquiera la paga de mercenarios, como añade Sócrates para dar a la crítica de su amigo más fuerza aún de la que tenía. Lo único que se le contestó fue lo siguiente: «Nuestro objeto al fundar la ciudad no fue ofrecer una felicidad especial a una clase determinada, sino a toda la ciudad, en la medida de lo posible».

Los procedimientos propuestos eran la conclusión lógica de la ciudad-estado, y Platón vio que no tendría probabilidades de sobrevivir si no era llevada a las últimas conclusiones lógicas y librada de los caprichos individuales que, en las circunstancias de aquel tiempo, no servían sino para dar lugar a que actuasen las fuerzas destructoras que ya venían trabajando en su seno. Únicamente si conservaba la homogeneidad, o más bien la armonía, como hubiera preferido decir Platón, basada en que cada ciudadano aceptase el desempeño de una función en consonancia con

su carácter y capacidad, podía esperar salvarse. No es extraño, pues, que el santo del platonismo sea Sócrates, quien esperó la muerte en la prisión, mientras sus amigos le preparaban la fuga, y contestó a sus indicaciones en los términos siguientes: «¿Creéis que una ciudad puede existir, y evitar verse subvertida de arriba abajo, si sus decisiones carecen de fuerza y pueden ser nulificadas o evitadas por los individuos particulares?».

La objeción más apremiante nacía directamente de las enseñanzas mismas de Sócrates. En su esfuerzo por mejorar a los hombres y persuadirles, como él mismo dijo, a «tener cuidado de sus almas», trató de hacerles ver que no debían contentarse con actos individuales de virtud —con acciones justas, valientes, bondadosas, etc.—, sino que debían hacer cuanto pudieran por comprender y definir la naturaleza de la justicia, del valor y de la bondad, que están detrás de aquellos actos. Quizá ni el mismo Platón advirtió de pronto la dificultad que eso implica. Era inevitable que el sencillo fervor de Sócrates, que, como dice Aristóteles, se interesaba exclusivamente por los problemas de la conducta, suscitase objeciones y críticas en las vivas y escépticas inteligencias de la Grecia contemporánea.

La objeción es la siguiente: tus exhortaciones, Sócrates, implican una suposición fundamental, la suposición de que la justicia y la virtud existen aparte de los actos en que se manifiestan. Pero ¿existen realmente la justicia y la virtud absolutas? La verdad es que algunas personas han actuado en diferentes tiempos y circunstancias de una manera que llamamos justa; pero ninguna de esas acciones separadas puede ser considerada como idéntica con la justicia perfecta, cuya definición buscamos. No son sino aproximaciones muy imperfectas. Pero, después de todo, ¿qué puede decirse que exista, fuera de los actos particulares justos? Y si no existe tu

justicia universal, ¿qué ganamos con perseguir un luego fatuo?

El segundo objeto de crítica era la exhortación a «tener cuidado del alma», y a hacerlo por el mismo método autointerrogativo sobre el que Sócrates insistía: porque esta indicación ofrecía también una novedad extremada. La mayor parte de los griegos eran hombres de carácter muy positivista, con los pies firmemente asentados sobre la tierra. La *psyche* no era cosa que les interesase mucho. Se contentaban con nociones vagas, heredadas de las creencias primitivas y consagradas por Homero, según las cuales la *psyche* era una especie de hálito o de vapor que animaba al cuerpo, pero cuya eficacia dependía, a su vez, del cuerpo. Al morir, el cuerpo perecía, y la *psyche,* privada de domicilio, por así decirlo, entraba en una existencia pálida y umbrosa, sin pensamiento ni fuerza. Aun para aquellos que, a través de los misterios, esperaban algo mejor después de la muerte, resultaba nuevo y sorprendente oír que la *psyche* era el asiento de las facultades morales e intelectuales, y que tenía mucha más importancia que el cuerpo.

Para sostener esas opiniones nuevas enfrente de la crítica, las dos vertientes de la filosofía de que hablamos al principio, la vertiente metafísica y la moral, tenían que juntarse o reunirse. Era ésta una tarea para la cual Platón estaba insuperablemente dotado, porque, al contrario que Sócrates, sentía hondo interés por los problemas de la naturaleza de la realidad, lo mismo que por los de la ética.

Cuando se planteó la solución del problema central, relativo a lo que es real y a lo que no lo es, Platón estaba profundamente influido por dos pensadores anteriores cuyas opiniones ya hemos examinado, Heráclito y Parménides. Los heracliteanos sostenían que en el mundo del espacio y el

tiempo todo estaba en perpetua fluencia. El cambio ni por un momento dejaba de producirse, y nada era la misma cosa en dos instantes consecutivos. La consecuencia de esta doctrina era que no podía haber conocimiento de este mundo, pues nadie puede decir que ha conocido algo que en este momento es diferente de lo que era hace un instante. El conocimiento requiere un objeto permanente que pueda ser conocido. Por otro lado, Parménides había dicho que esa realidad permanente existe, y que sólo puede ser descubierta por la actividad de la mente, completamente aparte de la actividad de los sentidos. El objeto del conocimiento tiene que ser inmutable y eterno, libre del tiempo y del cambio, en tanto que los sentidos sólo nos ponen en contacto con lo mudable y perecedero.

Estas reflexiones, juntamente con un profundo interés por las matemáticas pitagóricas, fueron la base de que partió Platón en sus meditaciones sobre los problemas de la definición que Sócrates había planteado en el terreno de la ética. Para él, dos cosas estaban simultáneamente a discusión: la existencia de principios morales absolutos, lo cual constituía el legado de Sócrates, y la posibilidad del conocimiento científico, que, según la teoría heracliteana del mundo, era una quimera. Platón creía apasionadamente en ambas cosas, y puesto que para él era impensable una solución escéptica, hizo la otra cosa que quedaba como única posible. Sostuvo que los objetos del conocimiento, las cosas que pueden ser definidas, existen, pero no pueden ser identificadas con nada del mundo perceptible. Existen en un mundo ideal, fuera del espacio y el tiempo. Tales son las famosas «ideas platónicas», llamadas así por una transliteración de la palabra griega *idea,* que Platón le aplicó, y que significa modelo o patrón. Así, pues, nuestra palabra «idea» es una traducción todo lo impropia que pudiera

desearse, pues nos sugiere algo que no tiene existencia fuera de nuestras mentes, mientras que para Platón únicamente las *ideai* tenían existencia plena, completa e independiente.

Sin embargo, en otro sentido esa misma palabra nos ayudará a comprender qué eran los entes a los que Platón atribuía esa existencia perfecta e independiente. Decimos que tenemos una «idea» de la bondad o de la igualdad, que nos permite expresar las mismas cosas cuando hablamos de un buen vino o de un buen jugador de cricket, de triángulos iguales y de iguales probabilidades, aunque parezca que tienen poco en común entre sí el vino y los jugadores de cricket, los triángulos y las probabilidades. Si no hubiera una base de significación común cuando aplicamos el mismo epíteto a objetos diferentes, sería imposible la comunicación entre los hombres. Esa base común es lo que llamamos idea o concepto de la igualdad y de la bondad. La mayor parte de las personas defenderían bravamente su derecho a seguir usando la palabra «bueno», y dirían que tiene un significado por sí misma. Sin embargo, su uso implica un verdadero problema intelectual, y, en efecto, algunos filósofos de hoy, en que ya no están de moda las opiniones de Platón entre nuestros intelectuales, se sienten demasiado inclinados a discutir esa pretensión de que el uso de los términos generales sea legítimo en absoluto. Ciertamente, algunos de los que los usamos nos veríamos en grandes aprietos para decir lo que hay de común entre la habilidad corporal necesaria para hacer rodar en derechura una pelota o para atinar a una difícil, y el sabor de un vino. Platón diría que sí tienen algo en común, y que esto sólo podría ser explicado suponiendo que una cosa y otra participen igualmente de la idea de lo Bueno. Tenéis razón en hablar como lo hacéis de las ideas de bondad y de igualdad —añadiría—; pero son precisamente esas cosas que llamáis *meras* ideas, o

conceptos de la mente, las que tenemos que creer que son entidades absolutas con existencia independiente de nuestra mente y fuera del tiempo y del cambio. De otra manera, el conocimiento es un sueño vano y su objeto una fantasía. Asistido por semejante fe, puede uno razonablemente emprender la busca de la definición de lo bueno, y, en consecuencia, comprenderá dos fenómenos diferentes de nuestro mundo —por ejemplo, el jugador de cricket y el vino — en su común carácter de buenos, refiriéndose a un principio común.

Debemos suponer, pues, un mundo ideal que contiene los prototipos eternos y perfectos del mundo natural. Todo lo que nuestro mundo tiene de cuasi existencia lo debe a la imperfecta participación en la plena y perfecta existencia del otro. Y como esta actitud tiene en sí algo de una creencia casi religiosa, y hasta de experiencia mística, y no puede ser completamente explicada por argumentos racionales (aunque Platón haya sostenido con mucho empeño que los argumentos racionales demuestran que no podemos hacer nada sin ella), Platón recurre a la metáfora para explicar la relación entre los dos mundos. Aristóteles reputaba esto como una debilidad, pero difícilmente podía ser de otra manera. Algunas veces habla Platón del mundo ideal como modelo o patrón del otro, que lo imita en la medida en que pueden hacerlo las cosas materiales, y otras veces se refiere a la participación del uno en la existencia del otro. Para expresar esa relación usaba preferentemente una palabra que sugiere la que hay entre la interpretación que un actor hace de un papel y el papel mismo tal como fue concebido por el autor de la obra.

Hemos llegado a la doctrina de las ideas, como lo hizo Platón, por el camino de Sócrates, y, por lo tanto, hemos encontrado primero las ideas morales y los conceptos

intelectuales. Pero Platón la amplió hasta incluir todas las especies naturales. Sólo reconocemos a los caballos individuales como miembros de una especie única, y tenemos un concepto que nos permite usar y definir el término general «caballo», porque en el mundo inmaterial existe un ideal absoluto de caballo, de cuyo ser participan imperfecta y transitoriamente los caballos individuales de este mundo.

Cuando Sócrates dice en el *Fedón,* con manifiesta tautología: «A esto me adhiero de corazón, simple y sencillamente, y quizá neciamente… que es por la belleza por lo que son bellas las cosas bellas».[11] Quiere decir, traduciendo esas palabras a una terminología más moderna: «No podemos dar una explicación científica de una cosa (es decir, de un ejemplo particular) si no lo relacionamos con la clase a la que pertenece, y esto implica el conocimiento del concepto de dicha clase».

Es ésta una afirmación con la que muchas gentes de hoy no se mostrarán disconformes, pero no se mostrarán de acuerdo con Platón en atribuir a ese concepto de clase una existencia individual propia, independiente de los miembros de la clase, ni el carácter constante e invariable que es consecuencia de la existencia independiente. Si a Platón le parecía que todo esto se seguía lógicamente, era indudable que se debía a determinadas predilecciones filosóficas suyas. En primer lugar, compartía con Sócrates estos dos rasgos fundamentales: la fe en la posibilidad del conocimiento y la convicción de que son necesarios principios morales absolutos. Y aunque a nosotros pueda parecernos que es posible compartir esa fe sin suponer que hay entidades eternas fuera del mundo del tiempo y el espacio, la cosa era mucho más difícil en la fase particular de la historia de la filosofía en que Platón desarrolló su pensamiento. No

tenemos más que reflexionar por un momento sobre la historia anterior de la filosofía griega que hasta aquí liemos seguido: el incesante flujo que los heraclileanos atribuían al mundo natural, y la insistencia de Parménides en que lo que es real debe ser eterno e inmutable. De hecho, hay en el pensamiento corriente de nuestro tiempo reproducciones de las *ideas* platónicas mucho más parecidas de lo que pudiera pensarse. Si se les preguntase a quienes las emplean, negarían que tengan en la mente conceptos semejantes; pero, en realidad, una cantidad sorprendente del pensamiento cotidiano se conduce como si hubiera entidades reales e inmutables correspondientes a los términos generales que usamos. En ciencia, tenemos las leyes de la naturaleza. Si no en la actualidad, por lo menos en el pasado más reciente, cada una de esas leyes era tratada como si existiera aparte de los acontecimientos en que se manifiesta, acontecimientos que, naturalmente, nunca son del todo uniformes ni se repiten nunca con exactitud. Si se les pregunta a los científicos, contestan que no son más que conveniencias prácticas y sólo toscas aproximaciones a la verdad. Representan fuertes probabilidades, pero no más. Sin embargo, se han levantado imponentes construcciones de teorías científicas sobre el supuesto de su verdad invariable. Sin la fe en que las mismas leyes de la naturaleza operarán mañana como han operado hoy, la ciencia no progresaría. Pero no es más que fe, a no ser que les demos una validez trascendental y absoluta. Las tratamos como si tuvieran ese carácter absoluto, y al mismo tiempo negamos que lo tengan.

Ejemplo aún mejor de la objetivación, por lo menos en el lenguaje corriente, de un término general es el que se comenta en un apéndice al libro de Ogden y Richards titulado *The meaning of meaning*. Está escrito por un médico,

y el ejemplo se refiere al empleo de los nombres de enfermedades. La palabra «influenza» es ejemplo perfecto de un término general que designa una serie de casos particulares entre los cuales no hay dos exactamente iguales. Y, sin embargo, se habla de «influenza» como de algo absoluto, de una *cosa* que existe por derecho propio. Hay muchas personas que, si se les plantease la cuestión directamente, aun no acertarían a ver que no tiene una existencia independiente de ese tipo. Y no obstante, como dice el autor, nuestra experiencia no conoce enfermedades, sino personas enfermas, entre las que no hay dos que presenten exactamente los mismos síntomas. El término general no representa nada real que esté fuera y por encima de los casos individuales. El punto ofrece aquí importancia práctica, porque la despreocupada objetivación de la enfermedad puede conducir al médico a un punto de vista rígido que quizá sea más perjudicial que beneficioso para el enfermo.

Podemos decir, pues, que en cierto modo Platón elevó a la jerarquía de doctrina filosófica, y lo defendió como tal, lo que muchos de nosotros admitimos inconscientemente en nuestras conversaciones y escritos; a saber, la existencia de algo invariable que corresponde a los términos generales que usamos, fuera y por encima de los variables ejemplos individuales, incluidos todos en el término general. La diferencia está en que, mientras el hombre corriente sigue todavía en gran medida en la actitud en que le encontró Sócrates —de lanzar gratuitamente términos generales sin detenerse a pensar si sabe lo que significan—, la creencia reflexivamente mantenida por Platón de que representan una realidad metafísica tendía a abonar la enseñanza de Sócrates, según la cual nunca iremos a ninguna parte si no hacemos lo necesario para ello, o sea tomarnos el trabajo de

averiguar exactamente lo que esos términos significan.

Dada, pues, la existencia de un mundo modelo perfecto e intemporal, y dado que cualquier realidad que podamos atribuir a los fenómenos del mundo en que vivimos se debe a su participación, en medida limitada, en la realidad de las Formas trascendentes, ¿cómo y cuándo —podemos preguntarnos— conoceremos esas Formas eternas, de suerte que por referencia a ellas podamos identificar las criaturas que vemos, o reconocer como participantes en la bondad o la belleza las acciones que se ejecutan ante nosotros? En este punto, Platón desarrolló y confirmó, a la luz de la enseñanza religiosa de los órficos y de los pitagóricos, otro aspecto de Sócrates. Ya he dicho que otra exhortación socrática que necesitaba explicación y defensa era la que recomendaba el cuidado del alma; y Platón vio el puente entre la mente humana, terrenalmente limitada, y el mundo trascendente de las ideas, en las doctrinas de los reformadores religiosos acerca de la naturaleza de la *psyche.* Según las creencias corrientes entre los griegos, como ya sabemos, cuando el cuerpo moría, la *psyche,* mero espectro sin domicilio, se deslizaba («como humo», al decir de Homero) a una existencia pálida y umbrosa, sin inteligencia ni fuerza, pues éstas le eran comunicadas como resultado de su investidura en los órganos corporales. Quizá (como Sócrates el día de su muerte acusa malignamente de creerlo a sus amigos) era especialmente peligroso morir cuando soplaba viento fuerte, porque podía arrastrar a la *psyche* y esparcirla por los cuatro ángulos del mundo. No tiene nada de extraño que en un ambiente de creencias semejantes la afirmación de Sócrates, de que la *psyche* era mucho más importante que el cuerpo, y que había que cuidarla aun a expensas de éste, hallase una incredulidad general.

En apoyo de esta convicción de su maestro, Platón

afirmó la verdad de la doctrina religiosa pitagórica, a saber, que el alma pertenece en esencia al mundo eterno y no al transitorio. Ha tenido muchas vidas terrestres, y antes y entre cada dos de ellas, mientras estuvo desencarnada, tuvo algunos vislumbres de la realidad del más allá. Para ella, la muerte del cuerpo no es un mal, sino, antes bien, una renovación de la verdadera vida. El cuerpo es comparado a una prisión y a una tumba, de las cuales anhela libertarse el alma para regresar al mundo de las Ideas, con las que había departido antes de su vida terrestre. La doctrina de las ideas va pareja con la creencia en la inmortalidad —o, por lo menos, en la preexistencia— del alma, y explica el saber —la adquisición de conocimientos en esta vida— como un proceso de rememoración. Las cosas que percibimos en torno nuestro no nos dan por primera vez el conocimiento de las nociones de lo universal y lo perfecto que creemos poseer. Mas, a causa de que ya hemos tenido la visión directa de las verdaderas realidades, nos es posible, mediante los débiles e imperfectos reflejos de ellas en la tierra, *recordar* lo que en otro tiempo hemos conocido, aunque lo hayamos olvidado al contaminarse el alma con los deshechos materiales del cuerpo.

El supuesto básico de la doctrina es que lo imperfecto por sí mismo no podrá llevarnos nunca al conocimiento de lo perfecto. En este mundo no hay dos cosas exactas y matemáticamente iguales. Así, pues, si tenemos en nuestra mente una idea definible del verdadero significado de la palabra «igual», no hemos podido obtenerla del mero examen o comparación de los palos que vemos o de las líneas que trazamos. Estas aproximaciones físicas pueden ser estudiadas, pero sólo porque pueden ayudar a la mente a recobrar el conocimiento perfecto que tuvo en otro tiempo y que, por lo tanto, está latente en ella. Éste es el papel de la

sensación en la adquisición del conocimiento. No puede prescindirse de ella; pero, puesto que todo el conocimiento adquirido en este mundo es en realidad, una rememoración, el filósofo, una vez que ha sido puesto en el camino por la percepción sensible, ignorará al cuerpo cuanto le sea posible y subyugará sus deseos, para libertar al alma (esto es, la mente, para Platón) y dejarla elevarse por encima del mundo de los sentidos y recobrar el conocimiento de las formas perfectas. Según la expresión del Sócrates platónico, la filosofía es «una preparación para la muerte», en cuanto que su objeto es preparar el alma para quedarse permanentemente en el mundo de las ideas, en lugar de verse condenada a volver, una vez más a las limitaciones de una fábrica mortal.

Esta opinión acerca de la naturaleza del alma, como explicación última de la posibilidad del conocimiento, impregna todo del diálogo titulado *Fedón,* donde aparece expuesta en forma dialéctica y a la vez en el lenguaje simbólico del mito con que termina el diálogo. En otro de éstos, el *Menón,* se intenta tratar la teoría del recuerdo como susceptible de demostración lógica, aunque la combinación de religión y filosofía que implica es sugerida desde el comienzo al referirse Sócrates a ella como doctrina sustentada por «los sacerdotes y las sacerdotisas, que tienen interés en hacerla servir para explicar sus actos». Por otra parte, además, este aspecto del platonismo se encuentra principalmente en los grandes mitos que forman una especie de exorno final en muchos de los diálogos. El mayor es el mito de Er, al final de la *República,* donde se hace un relato completo de la historia del alma, su serie de encarnaciones, lo que le sucede en los intermedios de sus vidas terrestres, y cómo, una vez del todo purificada, escapa para siempre del ciclo de los nacimientos. El hecho de que no recordemos las

verdades que hemos visto en el otro mundo se explica en el mito diciendo que, cuando ya están listas para reencarnar, las almas son obligadas a beber del agua del Leteo. Precisamente cuando se les hace atravesar una llanura ardiente y reseca, las almas sienten el más vivo deseo de beber, y descubren el grado a que han llegado en la filosofía por el vigor que muestren en resistir a la tentación. No obstante, todas beben algo, a menos que ya estén destinadas a escapar del cuerpo para entrar en eterna comunión con la verdad. Este motivo del agua del Leteo tiene paralelos numerosos en Grecia tanto en la mitología como en el culto, y ejemplifica el uso que Platón hacía de materiales tradicionales para sus propios fines. Para él, quizá, no era otra cosa que una expresión alegórica del efecto de la contaminación por la onerosa materia del cuerpo.

En el *Fedro* hallamos también el mito más definidamente alegórico en que la naturaleza compuesta del alma humana se simboliza representándola por un carro alado en que un auriga humano, que representa a la razón, guía un par de caballos, el uno muy vivo y naturalmente inclinado a obedecer al auriga, y el otro malo y desobediente. Éstos representan el aspecto valiente y heroico de la naturaleza humana, incluyendo la fuerza de voluntad, y los apetitos corporales, respectivamente. Hace mucho tiempo, el carro llegó hasta el borde mismo del universo, donde pudo contemplar las verdades eternas; pero la ingobernable inquietud del mal caballo lo derribó de allí y volvió a sumergirlo en el mundo de la materia y el cambio.

El hecho de que gran parte de la doctrina esté expuesta en forma mítica ha sido causa de que muchos dudasen acerca de la medida en que Platón quería que se la tomase en serio. La mejor respuesta que puede dárseles es quizá la que el mismo Platón da en el *Fedón*. Como ya he dicho, allí se

somete la inmortalidad del alma a la prueba dialéctica, y el diálogo termina con un mito que contiene muchos detalles sobre la vida del alma después de la muerte. Al final, Sócrates resume la materia en los términos siguientes:

> Ahora bien, sostener que estas cosas son exactamente como he dicho sentaría mal a un hombre de buen sentido; pero que eso, o algo parecido, es la verdad por lo que respecta a nuestras almas y a sus moradas, esto (ya que se ha demostrado que el alma es inmortal) me parece adecuado, y creo que es un riesgo que bien merece que lo corra el hombre que piensa como nosotros.

Podemos admitir que la existencia de las ideas, la inmortalidad del alma y la opinión de que el conocimiento es recuerdo fueron sustentadas con absoluta seriedad como doctrinas filosóficas. Platón creía que la mente humana no podía ir más allá con la sola ayuda de sus particulares instrumentos de pensamiento dialéctico. Pero esas conclusiones mismas exigen creer en regiones de la verdad a las que no pueden llegar los métodos del razonamiento dialéctico. El valor del mito reside en que nos abre camino a esas regiones, gracias a los poetas y a otros hombres de genio religioso. Tomamos en cuenta el mito, no porque creamos que es literalmente cierto, sino como medio para dar la explicación posible de verdades que, hemos de admitir, son demasiado misteriosas para que tengamos demostración exacta.

En las breves reflexiones sobre la filosofía de Platón que aquí estamos consignando, era un problema saber qué es lo que había que decir y qué lo que había que dejar a un lado. Cualquiera que sea la elección, es prácticamente imposible evitar la unilateralidad al presentar al hombre y sus ideas. Así, en cuanto pude, elegí el hablar de una doctrina fundamental, como es la teoría de las ideas, y concederle la primacía, que naturalmente tiene, sobre los aspectos más metafísicos y aun místicos. Como, por otra parte, las obras que leen más comúnmente quienes sienten un interés

general por Platón son la *República* y las *Leyes,* y en ellas, probablemente, la mayor atención ha de dirigirse a los detalles de su teoría política, lo anterior está quizá justificado. Es esencial para comprender el espíritu con que emprendió su tarea; y, por lo menos en lo que afecta a la *República,* es un preliminar indispensable conocer todas las doctrinas importantes que hemos reseñado y la perspectiva espiritual que representan. Sin embargo, por temor a que lo que ha dicho pueda llevar a alguien a imaginarse un Platón sentado e inmóvil, con los ojos eternamente fijos en otro mundo, recordaremos, antes de terminar, el sentido del deber que predicaba, por ejemplo en la alegoría de la caverna, en la *República.* El filósofo que ha logrado evadirse del drama de sombras representado en la caverna de la vida terrenal y salir al mundo exterior, iluminado por la luz del sol, inevitablemente se sentirá impulsado —dice Platón— a regresar para comunicar a sus antiguos compañeros de prisión la verdad que ha aprendido. Hombres tales deben formar, en verdad, la clase gobernante de la República platónica. «No tendrán fin los trastornos, hasta que no vayan juntos el poder político y la filosofía». Para gobernar adecuadamente, los gobernantes tienen que alcanzar una sabiduría casi divina, pues si han de dirigir el Estado hacia el bien, deben conocer la verdad y no meramente su sombra. Es decir, tienen que recobrar el conocimiento de la idea perfecta, de la cual sólo son reflejos pálidos e inconstantes todas las bondades de este mundo. De ahí la larga y rigurosa disciplina a que tienen que someterse antes de hallarse preparados para gobernar. A la educación elemental, que se prolongará hasta los diecisiete o dieciocho años, seguirán tres años de preparación física y militar. Vendrán después diez años de estudio de las matemáticas superiores, a los que seguirán otros cinco dedicados a las ramas más elevadas de

la filosofía. En cada una de esas etapas resultan eliminados algunos individuos, y los que lleguen hasta el fin y sean definitivamente seleccionados podrán entrar en el desempeño de cargos secundarios a la edad de 35 años. Para estos filósofos, el poder político será una carga más que una tentación, pero la soportarán por el bien de la comunidad. Ésta es otra señal de que la clase gobernante en el Estado platónico no será, de ninguna manera, la más afortunada, aunque, por virtud de su sabiduría, sea, en opinión de Platón, la más verdaderamente *feliz.*

VI. Platón

2) Respuestas ética y teológica a los sofistas

ME AGRADARÍA ahora desarrollar un poco más la doctrina ética de Platón exponiendo otra de sus concepciones fundamentales. La doctrina de las formas trascendentes no fue la única respuesta, puesto que no era una respuesta completa en sí misma, a las ideas antisociales de algunos sofistas. Platón siguió también otra línea de ataque, que consistió en suscitar la cuestión de saber cuál era el estado del alma mejor y más saludable, y en afirmar que éste depende de la presencia del orden, que él designaba con las palabras *kosmos,* que ya nos es familiar, y *taxis,* palabra más estrictamente limitada al sentido de «disposición ordenada». Me propongo, pues, inquirir lo que significaba esta concepción del *orden* anímico y por qué puede decirse que rebatió los argumentos sofísticos. Será necesario examinar primero algunas cuestiones preliminares, y en particular —como ya he advertido que tendríamos que hacer— volver por un momento al pensamiento de Sócrates. Pero menciono el tema desde el principio, para que lo tengamos presente hasta llegar al fin a que ha de llevamos nuestro razonamiento.

En las sociedades primitivas, en que las comunidades son pequeñas y las circunstancias culturales sencillas, no se observa ningún conflicto entre el deber moral y el interés particular.

Como advierte Ritter:[12]

> Quien en sus relaciones con los hombres y con los dioses observa las costumbres existentes, es alabado, respetado y considerado bueno; mientras que el que las infringe es despreciado, castigado y considerado malo. En estas condiciones, la obediencia a las leyes le produce beneficios al individuo, mientras que la transgresión le produce daños. El individuo que obedece a las costumbres y a las leyes es feliz y se siente satisfecho.

Desgraciadamente, ese estado de cosas tan sencillo no puede durar. Los griegos habían alcanzado un grado de civilización más complejo, en el que se imponía a su atención el hecho de que los actos de bandolerismo, en especial los de bandolerismo en gran escala —los de los héroes conquistadores, que podían desafiar con éxito las leyes y las costumbres—, también producían beneficios; y que el hombre respetuoso con las leyes podía verse obligado a vivir en condiciones muy modestas y hasta quizá sufrir opresión y persecuciones. De aquí nació la oposición sofística entre «naturaleza» y «ley», y el concepto de la «justicia de la naturaleza» no sólo como diferente de la del hombre, sino como algo mucho más grande y más puro. Esto es lo que sostiene Calicles en el *Gorgias* de Platón, pues aunque Calicles alardea de despreciar a los sofistas, representa las opiniones sofísticas en su expresión más extremada. Pone como ejemplo la enseñanza de Jerjes.

Corolario de lo anterior es la ecuación de lo bueno con lo agradable, por donde la idea del deber queda explícitamente negada. El hombre fuerte, que es el hombre justo de la naturaleza, no tiene más deber que el de actuar conforme a su propio placer. Ha nacido el hedonismo como doctrina filosófica.

Sócrates y Platón se dedicaron a negar la igualdad de lo bueno y lo agradable. Puede decirse con verdad, por ejemplo, que el orador que al dirigirse al pueblo sólo busca agradarle puede causarle mucho mal; y que el orador que tiene por objetivo el bien público puede hallar necesario

decir algunas cosas sumamente desagradables. Pero si lo agradable *es* lo bueno, entonces es imposible hacer afirmaciones como ésas. ¿Cómo acometieron Sócrates y Platón la empresa de demostrar que quienes identificaban lo agradable con lo bueno estaban equivocados?

Sócrates los atacó, en primer lugar, insistiendo en la necesidad del conocimiento para comprender lo que es bueno, incluso lo que por egoísmo parece bueno. Si ha de haber intereses egoístas, que sean inteligentes al menos. La busca *irreflexiva* del placer no puede conducir más que a la desdicha. Pero de esto —que todo el mundo admite— se sigue que algunas acciones agradables en sí mismas pueden causar gran daño al hombre, aun cuando restrinjamos el sentido de «daño» a lo que es desagradable o penoso, lo cual no ocurriría si el placer fuese idéntico a lo bueno, es decir, si fuese la última meta de la vida. No puede *ser* el fin por sí mismo, aunque algunas veces pueda conducir a él. Necesitamos otra palabra que pueda igualarse con «lo bueno» y explicarlo. Sócrates sugiere una palabra que significa «lo útil» o «lo beneficioso». Lo bueno tiene que ser algo que siempre beneficia y nunca daña. Si lo definimos así, los actos que en sí mismos producen placer pueden ser referidos a un beneficio último como a la regla más alta y definitiva, aunque nos mantengamos todavía en el terreno del egoísmo puro.

Con toda probabilidad Sócrates, tan fuertemente práctico, no pasó más allá de este ataque a los sofistas en su propio terreno. Se compadece con su carácter al suponer que la regla definitiva por él formulada tenía un valor pragmático. Pero se puede andar mucho camino sobre bases pragmáticas, si Sócrates es el guía. Una vez que admitáis la necesidad de la reflexión y el cálculo, en cuanto opuestos a la aceptación irreflexiva del placer del momento, ya estáis

encerrados en su tesis favorita, que constantemente repetía: la necesidad de *conocimiento* para dirigir nuestra vida. Sostenía que sólo el hombre experto puede decir lo que es beneficioso en cada especie de acción y repetía la comparación con los oficios. La recta dirección de la vida requiere la misma habilidad para vivir que el zapatero debe poseer en su oficio. En el *Protágoras* aparece, en efecto, defendiendo, en una discusión con los sofistas, la equivalencia del placer y de lo bueno, pero usa la palabra «placentero» en este sentido más amplio. Dice que el placer sobre el cual basemos nuestros cálculos debe ser en lo futuro lo mismo que en el presente, y antes de terminar ya ha logrado incluir en ese concepto todo lo que en otros diálogos considerara beneficioso y que deliberadamente excluye del placer cuando en el *Gorgias* discute *contra* la equivalencia de lo agradable y lo bueno. En realidad, la idea de Sócrates acerca del placer como equivalente de lo bueno incluye todo lo que en el lenguaje moderno cae bajo el epígrafe de «valores», aunque poniendo más interés en los valores espirituales que en cualesquiera otros. La posibilidad de distinguir entre placeres buenos y malos, mientras aparentemente adopta una actitud de firme hedonismo, queda lograda al admitir el principio de la reflexión o cálculo. Ninguno de los defensores del placer se mostraba dispuesto a negar esto, y, al admitirlo, el llamado hedonismo podía ser refinado casi indefinidamente hasta convertirlo en un código de alta moral.[13]

De esta suerte, en sus investigaciones Sócrates redujo todas las virtudes a una sola, y definía esta virtud única como sabiduría o conocimiento: el conocimiento del bien y del mal. En el *Menón,* después de haber enumerado todas las virtudes comúnmente admitidas, añade:

Tomad ahora las que no parecen ser conocimiento, y pensad si algunas veces

no son tan dañinas como beneficiosas. El valor, por ejemplo. Supongamos que el valor no es sabiduría, sino una especie de imprudencia. ¿No es cierto que cuando un hombre es valiente sin razón causa daño, pero cuando lo es con razón produce el bien? Todas esas cualidades, cuando se practican y disciplinan asociadas a la razón, son beneficiosas; pero sin la razón son dañinas. En resumen, todo lo que emprende el espíritu, y todo lo que sufre, conduce a la felicidad cuando es guiado por la sabiduría, y a lo contrario cuando es guiado por la necedad. Por consiguiente, si la virtud es un atributo del espíritu, atributo que no puede dejar de ser beneficioso, la virtud tiene que ser sabiduría. Porque todas las cualidades espirituales, en sí mismas y por sí mismas, no son ni beneficiosas ni dañinas, sino que resultan beneficiosas o dañinas según las acompañe la sabiduría o la necesidad.

Juzgada según la regla pragmática que Sócrates propugna, no es el valor o la justicia de una acción lo que la diferencia, sino la presencia del *nous,* cuyo objeto es distinguir lo verdadera y perdurablemente beneficioso de lo que es espurio, por ser *superficialmente* placentero y justo. Éste fue, a lo que creo, el punto culminante de su enseñanza. No le haremos plena justicia si nos negamos a reconocer la altura que puede alcanzar esta doctrina, aparentemente terca y egoísta.

Cuál puede ser esa altura, espero que ha quedado suficiente y claramente indicado. Para el objeto presente, que es llegar a Platón, deseo más bien mostrar sus insuficiencias. En cuanto doctrina moral, considerada en su propio campo, hay mucho que decir en su favor; pero no era una respuesta completa a los sofistas. El mismo Sócrates, lo contrario por naturaleza de un hedonista, había empleado los argumentos hedonísticos de sus adversarios volviéndolos contra ellos. Pero este recurso tenía sus límites. Les obligó a admitir que el placer no es el fin o bien último de la vida humana; pero la sustitución de lo placentero por «lo beneficioso» dejaba sin resolver aún el problema del fin último, pues suscitaba la pregunta: «¿Beneficioso para qué?». En realidad, todavía le era permitido al hombre considerar el mismo placer físico como meta de su vida

siempre que procediese con cautela suficiente para que los placeres de hoy no impidiesen los de mañana. También podría sostenerse que el fin era lograr el poder sobre sus semejantes. El conseguirlo puede imponer la restricción de los placeres ordinarios y hasta obligar a una vida ascética, como se dice que fue la vida de Hitler. Aunque Sócrates pensase otra cosa, no puede darse respuesta lógica a esos argumentos, a base de un cálculo hedonístico. Sócrates puede replicar, como en efecto lo hace en los mitos con que terminan los diálogos platónicos, que tales argumentos fracasan porque sólo tienen en cuenta la vida presente, siendo así que la muerte no es, de hecho, el fin del goce ni del sufrimiento; pero esto es en sí mismo un acto de fe de cuya fuerza convincente no es fácil persuadir a un incrédulo. Por lo tanto, el cálculo hedonístico es por sí mismo insuficiente para asegurar el acuerdo acerca de lo justo y de lo injusto, de lo acertado y de lo erróneo. Pueden practicarlo dos hombres igualmente y, sin embargo, seguir conductas diametralmente opuestas, porque sean opuestas sus ideas acerca del objeto o finalidad de la vida. El cálculo hedonístico no puede decir la última palabra en este asunto.

Ya he dicho que es difícil saber dónde termina el pensamiento de Sócrates y dónde empieza el de Platón. Al exponer la solución más importante, que señala el camino para salir del punto muerto a que hemos llegado, y que, lo mismo que los intentos primeros y menos satisfactorios, hallamos bajo el nombre de Sócrates en los diálogos de Platón, me propongo abandonar el nombre del primero y comenzar a usar el del segundo. Pero no todo el mundo estará de acuerdo. Esta segunda solución está someramente indicada en el *Gorgias* y desarrollada con más amplitud en la *República,* y muestra hacia las concepciones pitagóricas una simpatía que hay más razones para atribuir a Platón que al

maestro a quien defendía.

En el *Gorgias* sólo hace algunos tanteos para explorar el camino hacia la solución. Cuando un hombre hace o construye algo —por ejemplo, una casa o un navío—, la descripción más estricta de sus actos consiste en decir que toma una materia dada y le impone determinada forma. La moldea y la junta de manera que resulte una cosa buena en su género y que sirva para lo que él quiere que sirva. «Cada obrero lleva cada una de las partes a su lugar adecuado en el conjunto, obligándolas a ajustarse unas con otras, hasta que el todo resulta una cosa bellamente *ordenada*». Los entrenadores y los doctores, que trabajan sobre el cuerpo humano, se proponen el mismo fin: establecer entre sus partes relaciones fijas. A esta verdad puede dársele una aplicación universal: *kosmos* y *taxis,* son los que hacen que una cosa sea buena en su género. Por consiguiente, también puede decirse del alma que para ser buena debe ofrecer un orden saludable en sus partes, es decir, en sus facultades; y en la esfera espiritual, el elemento *kosmos* y *taxis* lo proporcionan la obediencia a la ley, la justicia y el autodominio.

Tal es el primer esbozo, tosco aún, de la idea. En términos generales, el concepto central de Platón es que todo tiene una función que realizar, y que la virtud o estado perfecto de las cosas es aquel en que mejor preparadas se encuentren para ejecutar su función. Y todas las analogías tienden a demostrar que la realización correcta de la función depende de la *organización,* para usar una palabra más inmediatamente comprensible. En el *Cratilo* describe Platón a un hombre que está haciendo una lanzadera de madera. Toma un trozo de material, y mientras lo talla y lo acopla, lo que constantemente tiene que tener presente es el trabajo del tejedor. No le da forma según su capricho sino con

subordinación a un fin prefijado, que es el que determina la estructura que ha de tener. Mirándolo desde el otro lado, el tejedor no podrá ejecutar correctamente su trabajo si no es con una lanzadera correctamente hecha y acoplada.

En la *República* se completa la transferencia al ser humano de esta doctrina según la cual la realización correcta de la función depende de la estructura, concebida como la debida subordinación de las partes al todo. Las habituales opiniones sofísticas sobre la conducta humana van destacadas al comienzo, y se indica que la única razón válida para abstenerse de hacer daño es el peligro de que uno, a su vez, sufra también daño. Se arguye que ninguno de los que exhortan a los hombres a obrar con justicia se interesa en la rectitud inherente al acto en sí mismo. Se ve en los poetas y en otros maestros de moral que todo lo que importa es aparentar que se ha obrado rectamente, pues todo lo que alegan en favor de sus opiniones es que el bueno recibirá el favor divino y el injusto recibirá en el Hades lo que merece. Esta crítica sirve también para revelar la inadecuación, como defensa de la rectitud, de lo beneficioso en cuanto medida o criterio de la conducta justa, aun tomando en cuenta los beneficios que se recibirán en la vida futura. Fracasa ese criterio porque, debido a su individualismo, implica que si fuese posible a un hombre engañar a todos los demás, e incluso a los dioses, haciéndoles creer que ha vivido rectamente, no siendo así, no habría argumento alguno para no ensalzar su justicia. En otras palabras, eso no es una defensa de la justicia *por mor de la justicia misma.* Platón se muestra ansioso de proporcionar esta defensa, teniendo en cuenta únicamente la naturaleza de la justicia en sí misma, y demostrando que ésta es tal, que el hombre justo debe ser inmediatamente feliz sólo porque es justo y virtuoso. El problema relativo a

su reputación, y el de los premios o castigos que le esperan en la vida futura, deben descartarse como algo fuera de propósito.

Platón empieza repitiendo que todo tiene su propio *ergon,* y pone como ejemplos las herramientas, los ojos y los oídos. Por lo tanto, todo tiene su propia *areté,* que define como el estado en que cada cosa puede realizar mejor su *ergon.* El espíritu del hombre no es una excepción. Tiene su *ergon,* que podemos llamar gobierno, o deliberación, o de otra manera, o definirlo más sencilla e indiscutiblemente como vida racional. Sea cualquiera la función, su existencia no puede ponerse en duda. Debe haber, pues, una *areté* o estado óptimo del alma, en el cual ejecutará aquella función lo mejor posible. Esa *areté* es lo que llamamos justicia. Por lo tanto, el hombre justo vive de la manera mejor y más plena, y no puede por menos de ser feliz y bueno al mismo tiempo.

Al llegar a este punto, el sofista Trasímaco se da irónicamente por satisfecho, y se va. Sócrates resume el razonamiento observando que, después de todo, no es mucho lo que han conseguido todavía, pues aún no han determinado cuál es ese «estado óptimo» del alma, al que se dan los *nombres* de justicia y virtud. Esta nueva investigación es la que, naturalmente, lleva de un modo directo a la definición de la constitución política ideal, porque inmediatamente se muestran todos de acuerdo en que tiene que ser más fácil ver primero la justicia realizada en grande en la ciudad, y después, ya con una idea más precisa de su naturaleza, buscarla en el alma del individuo. En el lenguaje corriente, la justicia o *dikaiosyne* en griego, se refiere primordialmente a las realizaciones entre los hombres. De aquí que sea razonable buscarla primero en la comunidad. Después de determinar cuáles son las relaciones rectas y justas entre los hombres que viven en la misma

comunidad, estará uno en posición mejor para determinar lo que significa la frase «un hombre justo», pues con ella nos referimos, sobre todo, al hombre de carácter tal, que tiende naturalmente a mantener relaciones justas con sus vecinos. Esto es lo que entendemos por justicia en el individuo.

Al formular la constitución política que viene a continuación, se advierte que ha de ser como todas las demás cosas en que, si ha de resultar una comunidad en que los hombres puedan llevar una vida todo lo plena y feliz que sea posible, tiene que ser un *organismo.* Todas sus partes deben adaptarse a la realización de sus funciones propias y adecuadas, contribuyendo al orden y al bienestar del todo. Esas partes son tres. Hay la clase gobernante, cuyo rasgo más sobresaliente tiene que ser necesariamente la capacidad intelectual. Su función es gobernar, y tiene sobre todo que emplear sus inteligencias, especialmente preparadas, en planear y dirigir la política de la ciudad. Viene en segundo término la clase de los guerreros, cuya función es la defensa de la ciudad y cuyo rasgo dominante es el valor. Actuarán bajo la dirección de los gobernantes, quienes canalizarán su ardor y fiereza naturales, de suerte que, en vez de manifestarse en actos desordenados, sirvan para conservar la integridad y la estabilidad de su patria.

Estas dos clases de gobernantes y defensores formarán una aristocracia natural. La tercera clase será mucho más numerosa y tendrá por función proveer a las necesidades económicas. Todo lo concerniente al aspecto material de la vida —agricultura, industria y comercio— estará en sus manos, y se distinguirá, como se distingue la gran masa del pueblo, por su preferencia por las cosas de los sentidos.

Por consiguiente, la República platónica puede definirse como una aristocracia natural en su origen. Con el

transcurso del tiempo se irá formando una numerosa aristocracia de nacimiento, pues piensa Platón que inevitablemente los hijos de cada clase, tanto por herencia como por el ambiente en que viven, tenderán a parecerse a sus padres y serán miembros adecuados de la misma clase. Sin embargo, añade que debe proveerse un mecanismo por el cual puedan efectuarse transferencias de una clase a otra cuando en la inferior aparezca un niño excepcionalmente dotado, o uno de la superior se muestre indigno de ser educado para gobernante.

Hay que insistir en ciertos puntos de esta organización a fin de evitar errores y equívocos. Algunas veces los escritores modernos hablan de «masas» refiriéndose a la clase inferior del estado platónico, y es indudable que en cuanto a número sería, con mucho, la de mayor volumen; pero difiere notablemente del proletariado de que hablan los marxistas, ya que era la única clase a la que se permitía tener propiedad privada. Uno de los males más grandes de la vida política, según Platón, es la ambición material de los políticos. Era, ciertamente, un mal que no estaba ausente en la envilecida democracia de su tiempo. En consecuencia, la finalidad que perseguía era el divorcio completo de los poderes político y económico. Por este medio esperaba obtener una clase de estadistas cuya única ambición fuese gobernar bien. Los que tuviesen mayor interés en enriquecerse podían hacerlo enhorabuena, pero renunciando a los cargos de gobierno y limitando sus actividades al comercio. Los gobernantes debían llevar una vida verdaderamente espartana, pues el sistema de las comidas en común y de la propiedad común de las cosas necesarias a la vida estaba fielmente calcado del de Esparta.

Inmediatamente advertimos que de las cuatro virtudes cardinales reconocidas por los griegos, en el Estado ideal la

sabiduría reside en la clase gobernante, y el valor en la guerrera. La temperancia o autodominio estriba en el acuerdo de los ciudadanos acerca de quién ha de gobernar. Y la justicia o virtud general, la *areté,* que permitirá al Estado llenar su función propia como un organismo sano, consiste en la buena disposición de cada una de las clases para dar su aquiescencia a los deberes y los placeres propios de su situación, sin tratar de usurpar la situación ni las funciones de otra clase.

Volvamos ya al hombre individual, primer objeto de la investigación. También en él se distinguen tres partes. A diferencia de los animales, tiene el *nous,* o sea la capacidad de deliberar y pensar. En segundo lugar, puede poseer valor, y este origen espiritual tiene la justiciera cólera que siente cuando presencia una acción que le parece injusta. Los griegos lo llamaban *thymos,* y, en términos generales, puede definirse como la parte fogosa del carácter humano. En tercer lugar, tiene un deseo natural de bienestar material y de satisfacciones físicas. En los conflictos entre la razón y los deseos, la función del *thymos* es ponerse del lado de la razón, y entonces equivale a fuerza de voluntad. Podemos decir, por lo tanto, que en el alma sana, organizada para realizar de la mejor manera posible la función de vivir, la razón debe tener el mando, guiando y dirigiendo la política del conjunto. El *thymos* le dará valor al hombre para poner en ejecución lo que la razón le dice que es lo mejor. Asimismo, los deseos físicos tienen su función propia en el alimento del cuerpo y en la perpetuación de la especie, pero hay que mantenerlos sujetos a la dirección del intelecto.

Ésa es la respuesta a nuestra pregunta: «¿Qué es la justicia?» en su aplicación al individuo. Es un estado de armonía interior, de equilibrio y organización de los diferentes elementos del carácter. Un carácter así organizado

y equilibrado no puede dejar de mostrarse ostensiblemente en la realización de aquel género de acciones que de ordinario se consideran justas. Desde este punto de vista, la justicia es el estado saludable del espíritu, y la injusticia una especie de enfermedad. Con esta orientación intelectual, que es totalmente distinta de la de los sofistas, los problemas suscitados por éstos pierden toda importancia. Si la justicia es la saludable organización del alma, aun admitiendo la descripción tan precisa que de ella ha dado Platón, la cuestión relativa a cuál de las dos, justicia o injusticia, le proporciona más beneficios al hombre ya no tiene sentido.

A Platón le debemos el haber señalado que la hipótesis de las tres partes del alma, o elementos del carácter humano, no se basa meramente, como podría pensarse por lo que hemos dicho, en la simple analogía con la organización del Estado. Ambas cosas se influyen recíprocamente. La posibilidad de las tres clases del Estado depende, sin duda, de que podamos contar con la triple naturaleza del carácter individual, que era, después de todo, el primer objeto de la discusión. No todas las almas están en el estado mejor o más saludable. Dado su triple carácter, tenemos que observar que, como es natural, en unos hombres predomina una característica, y en otros otra. Si no fuese por ese fenómeno, el Estado de Platón sería inconcebible. La pacífica coexistencia de las tres clases, con la contribución de cada una a la justicia del conjunto ejecutando su función propia y no la de otra, únicamente es concebible en el supuesto de que dichas funciones corresponden a las diferencias psicológicas naturales entre los hombres.

Si Platón hubiera tomado como base para el carácter tripartito del individuo la existencia de tres clases en el Estado, su argumentación sería irremediablemente circular. Pero no es eso lo que sugiere la *República.* Lo basa en la

observación, reforzada por su propia premisa según la cual dos impulsos contradictorios, que se dan simultáneamente en el alma, no pueden proceder de la misma fuente. Tales impulsos contradictorios —dice— todos los conocemos por nuestra experiencia común. Un hombre siente una sed desesperada, pero sospecha que la única agua disponible está infectada. Hay algo dentro de él que le impulsa a beber, y algo que le impulsa a contenerse. Son dos elementos en lucha, que Platón llama deseo y razón, respectivamente. Pero tiene que haber un tercer elemento. Al enfrentarse con un conflicto entre la razón y el deseo, unos caen y otros resisten. Aunque el hombre asombroso que fue Sócrates no lo creyera, es posible decirse: *Video meliora proboque, deteriora sequor.* La razón necesita un brazo ejecutivo, por así decirlo, para reforzar sus decisiones, y ese brazo lo suministra el tercer elemento, el *thymos,* la fuerza de voluntad, que Sócrates, de manera harto extraña, no tuvo en cuenta.

Con esta concepción de la salud del alma, basada en la perfecta organización de sus partes, los sofistas recibieron la respuesta definitiva en el campo de la ética. Así llegó a su fin la controversia entre la naturaleza y la ley, porque el alma sana y natural no puede encerrar conflictos en su seno, sino que inevitablemente se expresará en actos legales y justos. Espero haber logrado mi propósito de demostrar en cuánto excede esta doctrina al simple «virtud es conocimiento» de Sócrates, sin restar importancia, al mismo tiempo, a lo que el propio Sócrates había logrado. Como doctrina independiente, la suya puede conducir teóricamente a una vida de moralidad impecable, aunque su psicología quizá es insuficiente y pueda decirse con toda justicia que el reconocimiento explícito que hizo Platón de la posibilidad de conflictos internos constituye un progreso indudable. Como

intento para combatir a los hedonistas en su propio terreno, logró mucho; pero no era una respuesta cabal a los problemas del día. Éstos únicamente podían resolverse no combatiendo a los adversarios en su propio terreno, sino negando toda su concepción de la finalidad humana y formulando otra sobre bases más sólidas. Y fueron resueltos al fundar Platón los estudios psicológicos; fundación muy rudimentaria, podrá decirse, pero fundación indudable de dichos estudios.

Sin embargo, los sofistas, como ya vimos, conocían los resultados obtenidos por los filósofos naturales, y fundaban sus opiniones en la constitución del universo en su conjunto. También aquí profesaban su antítesis favorita entre la ley y la naturaleza. Cosmologías del tipo de la atomista no dejaban lugar en la naturaleza a ninguna fuerza, sino al puro azar. Para completar la refutación, además de una ética, era necesario formular también una teología y una metafísica. Me propongo resumir, aunque muy brevemente, lo que Platón dice acerca de esto, en parte porque he hecho del conflicto con los sofistas el eje de mi exposición y en parte porque revestirá nueva importancia cuando pasemos a Aristóteles, cuya teología arranca del punto en que la dejó Platón, y es necesario compararlas.

La defensa teológica de la ley está contenida en el libro décimo de las *Leyes.* Al comienzo, aparece resumida la argumentación de los adversarios en los términos siguientes. Las cosas más importantes del mundo son los productos de la naturaleza, a la cual podemos llamar también azar, porque es una fuerza puramente inanimada e irracional. El mundo mismo, el ciclo de las estaciones, los animales, los planetas y la naturaleza inanimada son, en primer lugar, resultado de combinaciones fortuitas de la materia. Vino después el arte o designio, fuerza insignificante de origen puramente humano,

y creó algunas sombras que apenas si contienen algo de realidad. La ley y las creencias que la acompañan son productos de esa fuerza secundaria, y se oponen a la naturaleza con los conceptos antinaturales de lo justo y lo injusto. La justicia es una mera creación de la ley humana, y no existe en la naturaleza. Los dioses mismos son productos del artificio humano, creados con arreglo a convenciones que difieren de un lugar a otro. La «vida de acuerdo con la naturaleza», que esta doctrina propugna, es ser más fuerte que los demás y no obedecer a ninguna ley ni convención.

Platón contesta que, lejos de haber ninguna oposición entre naturaleza y arte o designio, la naturaleza y el arte son la misma cosa. El arte es producto de la inteligencia, y la inteligencia es la manifestación más alta de la naturaleza, anterior no sólo en importancia, sino también en el tiempo, al azar. La inteligencia, es en realidad, la causa primera de todo. He aquí una metafísica que, indudablemente, tendrá efectos de gran alcance sobre las teorías éticas, si es que puede ser demostrada.

Las doctrinas sofísticas, dice Platón, han invertido el orden regular de causación al suponer que la primera causa fue un movimiento fortuito de materia sin vida, y del cual surgió la vida como una manifestación secundaria. En realidad, la vida existía antes, y es la causa primera de los movimientos de la materia. La demostración empieza con el análisis del movimiento, en el amplio sentido de la palabra griega *kinesis,* que incluye toda especie de cambio, y, finalmente, es estudiado bajo dos rúbricas principales: movimiento espontáneo y movimiento comunicado. Lo que produce movimiento de la segunda especie, por ser ello mismo movido desde fuera, no puede ser el origen primero del movimiento aunque es causa de todo movimiento subsiguiente. El origen tiene que ser algo que puede

comunicar movimiento a todas las demás cosas, porque contiene *en sí mismo* la fuente del movimiento. Ya sea eterno el movimiento, o ya haya empezado en determinado momento del tiempo, el movimiento primero y originario tiene que ser automovimiento. ¿Conocemos por nuestra experiencia algo a lo que podemos llamar «automotor»? Sí —contesta Platón—, una cosa, y sólo una cosa, a saber, la *psyche,* el principio de la vida. Ésta, por lo tanto, es la más antigua de todas las cosas y la primera causa eficiente de todo.

Esta conclusión rebate la inmoral enseñanza de los sofistas, ya que de ella se deduce que si el alma es anterior al cuerpo, sus atributos son anteriores a los atributos materiales, lo cual significa que la inteligencia y la voluntad son anteriores al tamaño y la fuerza. La primera causa es el designio inteligente, y no la fuerza ciega. Platón consideraba como legado de Sócrates la unificación en una única cosa, la *psyche,* de los atributos de la vida, tales como el automovimiento y las facultades morales e intelectuales. Pero esto no hacía más que aclarar y desenvolver una tendencia que venía manifestándose en la filosofía griega desde su comienzo. Tan lejos estaban los jonios de ser materialistas, como con frecuencia se les considera, que resolvieron el problema del origen del movimiento con la hipótesis de que la materia primaria del mundo se movía a sí misma, es decir, que era un ser vivo. Y no cabe duda en que Anaximandro y Anaxímenes hallaban acertado llamar a la materia prima del mundo *theos,* «dios», palabra cuyas asociaciones llevaban a todos los griegos mucho más allá de los meros problemas mecánicos del movimiento y el cambio.

En esa argumentación Platón se limita a demostrar que la primera causa de las operaciones del universo es inteligente y moral. No muestra interés en resolver si hay un

dios o muchos, ni por qué medio el alma suprema inició en la materia el movimiento de que es causa. La existencia, por un lado, del mal moral, y por otro, de movimientos irregulares, significa que indudablemente en el universo actúan almas depravadas, así como actúa un alma buena. Pero el alma buena y racional actúa ordenadamente, como se desprende del hecho de que los movimientos principales, los que tienen lugar en una escala cósmica, como las revoluciones de las estrellas y del sol, la sucesión del día y de la noche y de las estaciones, presentan un orden y una regularidad que indican estar gobernados por la inteligencia, y no por el furor de la demencia. El alma buena, pues, actúa según una dirección suprema, y para Platón esto es todo lo que importa. Muestra una indiferencia típicamente helénica para el problema del monoteísmo y el politeísmo en cuanto afecta meramente a la existencia de un dios o de muchos. La misma falta de espíritu dogmático manifiesta acerca del modo de operar de la causa primera, y sugiere varias maneras posibles de iniciar el alma el movimiento en la materia, para terminar diciendo: «En todo caso, esto es lo cierto: que de cualquiera de esas maneras, es el alma la que dirige todas las cosas».

En ciertos respectos nos servirá de descanso, por lo que afecta a la presente exposición, pasar de Platón a Aristóteles. En uno y otro caso, la obligada condensación de la materia echa una pesada responsabilidad sobre quien se arriesga a elegir lo que haya de incluirse y lo que haya de omitirse, a determinar el orden que ha de seguir la exposición y a eslabonar los diferentes aspectos de las filosofías de uno y otro. Dicho esto, quedan señaladas las mayores dificultades por lo que respecta a Aristóteles. Son las dificultades inherentes a tener que explicar en breve espacio un sistema filosófico sumamente complicado, sistema que, sin embargo,

está expuesto en una prosa directa, seca en ocasiones, pero siempre precisa y razonada. Los diálogos de Platón son tan diferentes, que todo el que vuelva a ellos después de leer mi exposición, quizá se pregunte desde luego si verdaderamente es él el escritor cuyo pensamiento he expuesto. Me esforcé en explicar algunas de las principales ideas filosóficas que contienen. Pero los diálogos son tanto literatura como filosofía, y teatro tanto como literatura. La sutil caracterización de los interlocutores no es muchas veces el último de los propósitos del autor. Ni se puede entender a Platón si no se toman en cuenta los elementos poéticos y religiosos, tanto como filosóficos, que los diálogos contienen. El valor que cada individuo da a esos escritos es intransferible, porque depende del efecto directo que producen en cada lector. Con esto se relaciona otra cosa muy interesante, ya que abre la puerta a todo un aspecto del pensamiento de Platón en el que hubiera sido muy deseable haber ahondado más. Me refiero al acceso a la filosofía por el lado de la estética. Ya he dicho que, según Platón, es la percepción sensible la que nos hace recordar las ideas eternas. Esto no significa solamente que si miramos dos palos aproximadamente iguales nos venga a la mente la noción geométrica de la igualdad. Significa sobre todo que el filósofo es sensible a la belleza, y por su susceptibilidad a la belleza de este mundo es llevado a la suprema belleza del otro mundo. No sólo la razón, sino el espíritu de Eros, el amor a todas las cosas bellas, es parte necesaria de su equipo, según se explica en prosa inolvidable en el *Banquete* y el *Fedro.* El platonismo es, indudablemente, una filosofía de los dos mundos, y aquéllos cuyo pensamiento esté confinado a este mundo, que no esperen llegar a entenderlo. Pero es también un libro cerrado para quien no sea sensible a la belleza terrenal, la cual debe ser para el filósofo (cito las

palabras de Diótima a Sócrates en el *Banquete*) como el primer peldaño de la escala que le elevará, finalmente, de la belleza física a la belleza de las acciones, de ésta a la de la sabiduría, y de aquí a la maravillosa visión de la belleza en sí misma, que nunca cambia, que no aumenta ni disminuye, que no es hermosa por un lado y fea por otro, sino que es la belleza misma, despojada de todo color carnal y de toda escoria mortal y perdurable en el inmortal resplandor en que belleza y verdad son la misma cosa.

VII. Aristóteles

1) El universo aristotélico

ARISTÓTELES resulta menos perjudicado que Platón al resumir su pensamiento en un breve bosquejo, según hoy se usa con tanta frecuencia. Ese resumen es lo que yo me propongo hacer. Intentaré exponer los principios fundamentales que sirven de base a cada rama de su filosofía, más bien que entrar en detalles acerca de cualquiera de ellas. Sin embargo, convendrá primero trazar una breve reseña de su vida.

Aristóteles nació el año 384 a. C. en Estagira, en la Grecia del Norte. Era un jonio por cuyas venas corría la sangre de los científicos, pues su padre pertenecía al cuerpo médico de los asclepiadeos, y fue médico del padre de Filipo II de Macedonia. A la edad de 17 años pasó a Atenas, para estudiar en la Academia de Platón. En aquel tiempo, Platón estaba en Sicilia, que también él visitó varias veces en el transcurso de los 10 años siguientes; pero es indudable la enorme influencia que el jefe de la escuela ejerció sobre su discípulo más famoso. Aristóteles permaneció en la Academia hasta que murió Platón 20 años más tarde. Fue estudiante asiduo de los diálogos, los más importantes de los cuales ya habían sido escritos, y tomó el *Fedón* como modelo para su primer ensayo filosófico. Cuando, después de muerto Platón, abandonó Atenas, no había pensado aún en romper con la tradición platónica, porque fue a estudiar con Jenócrates, uno de los platónicos más ortodoxos, quien

regresó más tarde a Atenas para asumir la jefatura de la escuela; de suerte que su nuevo hogar fue otro círculo platónico. La residencia en Atenas le ofrecía pocos alicientes a Aristóteles. El nuevo jefe de la Academia era Espeusipo, sobrino de Platón, con cuyas opiniones filosóficas ni Aristóteles ni Jenócrates simpatizaban; y además la ciudad acababa de ser sacudida por las noticias de la caída de Olinto en poder de Filipo. Los amigos de Macedonia no eran populares en Atenas, y Aristóteles se sentía favorablemente dispuesto hacia Macedonia, tanto por las relaciones de su padre como por natural inclinación.

Fijó su nueva residencia en Assos, ciudad de la costa del Asia Menor situada enfrente de la isla de Lesbos. Era aquélla una comunidad interesante y simpática. Hermeias, el tirano local, gobernante de un pequeño Estado cliente del Gran Rey de Persia, había mostrado vivo interés por la filosofía política de Platón, y había invitado a su corte como huéspedes permanentes a dos individuos de la Academia, Erasto y Corisco, que le fueron recomendados por el mismo Platón. Hermeias parecía ser en pequeño el rey filósofo que Platón había buscado en vano en Sicilia. En todo caso, modificó su constitución por consejo de los dos filósofos, y después de la muerte de Platón dispensó el mismo buen recibimiento a Aristóteles y a Jenócrates. Había en Assos una escuela permanente, en la que Aristóteles enseñó durante los tres años que permaneció allí. Después, cuando ya tenía 40 años, pasó dos en la vecina isla de Lesbos, donde vivía su amigo y discípulo Teofrasto, y parece que allí recogió gran parte de su material científico, por las pruebas que suministran sus obras biológicas. De Mitilene en Lesbos pasó en 342 a Pella, invitado por el rey Filipo a desempeñar el puesto de tutor del joven Alejandro, de edad entonces de 15 a 16 años. Otro vínculo entre Aristóteles y Hermeias

fueron quizá sus simpatías por Macedonia. Nadie que no fuera considerado políticamente seguro hubiera sido elegido para tutor del príncipe, y en cuanto a Hermeias, al año siguiente fue aprisionado por los persas, acusado de conspirar con Macedonia contra el Gran Rey, y se le condenó a muerte con tortura. Aristóteles le erigió un monumento en Delfos y, lo que es aún más interesante, compuso en su honor un himno, en forma de himno cultural que ha llegado hasta nosotros.

Las posibilidades que ofrecía el cargo a que era llamado en Pella parecían ilimitadas, pues Aristóteles compartía plenamente con Platón el deseo de servir de educador a un príncipe, y unía la tradición del rey filósofo con la apasionada convicción de la superioridad de la raza helénica sobre todas las demás. Podría gobernar el mundo —dijo en su *Política*— sólo con que se uniera políticamente. Permaneció en el norte hasta 336, en que murió Filipo y subió al trono Alejandro. Después, cuando Alejandro pasó a Asia como un segundo Aquiles, campeón de la Hélade contra los bárbaros, Aristóteles volvió a Atenas. Ya no había razones, ni políticas ni de otro género, para que no llevase adelante su proyecto de abrir allí una escuela suya. Espeusipo había muerto en 339 y le había sucedido en la dirección de la Academia Jenócrates. Por consiguiente, fundó el Liceo, llamado así por su proximidad al *Lykeios,* recinto de Apolo. Había en él un *peripatos,* o paseo cubierto, que dio nombre a sus discípulos, y en uno de los edificios instaló una biblioteca (la primera en la historia, al decir de Estrabón) y dispuso todo lo necesario para la investigación científica, a la que era inclinado. En conjunto, el ambiente del Liceo parece haber sido mucho más científico que filosófico, en el sentido moderno. Se cultivaban las ciencias de observación, y los discípulos se empleaban en hacer

colecciones de materiales para formar las bases de dichas ciencias y aumentar la enorme cantidad que Aristóteles ya había recogido por sí mismo.

Esta pacífica existencia quedó destruida en el verano de 323, al llegar a Atenas la noticia increíble de la muerte de Alejandro. La asamblea ateniense resolvió inmediatamente librar a las ciudades griegas de las guarniciones macedónicas. En la oleada antimacedónica que se desató, se inventó un cargo contra Aristóteles: la vieja acusación de impiedad que se les había asestado a Anaxágoras y a Sócrates. Se dice que Aristóteles, pensando en Sócrates, advirtió al retirarse a su destierro voluntario en Calcis, Eubea, que quería «evitar a los atenienses un segundo crimen contra la filosofía». Llevaba un año en Calcis cuando murió en 322, a los 62 años de edad.

El rasgo definitivo de Aristóteles como filósofo es un vigoroso sentido común, que se negaba a creer que este mundo no sea plenamente real. La filosofía, según le parecía, era un intento para explicar el mundo natural, y si no logra hacerlo, o sólo consigue explicarlo mediante un mundo misterioso y transcendental de prototipos, privado de la propiedad característicamente natural del movimiento, hay que pensar que ha fracasado. Es típico este comentario suyo sobre las ideas platónicas: «Pero llamarlas modelos, o decir que las demás cosas participan en ellas, es decir palabras vacías y metáforas poéticas».

Por lo tanto, la nota dominante de su filosofía es el conflicto. Porque este hombre, como hemos visto, fue discípulo y amigo de Platón durante 20 años, desde los 17 de edad. Cuando joven, aceptó toda la filosofía de los dos mundos de Platón: la doctrina de las ideas, la inmortalidad y transmigración del alma, y el concepto del conocimiento

terrenal como rememoración del conocimiento del otro mundo. Aunque después se sintió obligado, como pensador independiente, a abandonar las doctrinas místicas de las ideas y del parentesco del alma con las cosas del más allá, aquéllas fueron, sin embargo, partes de una herencia que nunca lo abandonó. En lo fundamental, continuó al lado de Platón y de Sócrates, y como dice Cornford:

> No obstante esta reacción hacia un punto de vista de sentido común y de hechos empíricos, Aristóteles no pudo nunca dejar de ser platónico. Su pensamiento está dirigido, no menos que el de Platón, por la idea de la aspiración heredada de Sócrates por su maestro: la idea de que la verdadera causa o explicación de las cosas hay que buscarla no al principio, sino al fin. [14]

En otras palabras, la pregunta a que puede y debe contestar la filosofía es: «¿Por qué?». No es suficiente contestar a la pregunta: «¿Cómo?». Para hablar con más exactitud, podemos decir que el legado permanente del platonismo a Aristóteles fue doble, aunque sus dos aspectos están íntimamente relacionados. Lo que tomó y retuvo fue:

1) El punto de vista ideológico.

2) La convicción de que la realidad reside en la forma.

No pudo renunciar a su sentido de la suprema importancia de la forma, en la cual, como ya hemos visto, los griegos incluían naturalmente la función. Saber *de qué* materia está hecha una cosa tiene sólo una importancia secundaria, ya que la materia originaria es algo que comparte esa cosa con otras que han tomado forma diferente, y entenderla significa descubrir las características que la distinguen de las demás cosas. Su definición, pues, debe expresar la forma *en que* se ha desarrollado. En esto, según Platón y Aristóteles, reside su esencia. Esta cuestión de buscar la esencia de las cosas en el «de lo que» o en el «en que» nos conduce a una bifurcación fundamental de perspectivas que se da en el mundo presente tanto como en

el antiguo, y entre los legos lo mismo que entre los filósofos. Sabiendo, como sabemos, que el hombre ha evolucionado desde tipos inferiores de vida, algunos encuentran natural decir que «después de todo no es más que» un mono, o un simple trozo de protoplasma, que por azar ha tomado una dirección determinada. Para otros, su esencia radica en las cualidades que ahora le distinguen de las formas inferiores de vida a que pertenecieron sus antepasados. Éstos buscan su esencia no en lo que ha dejado atrás, sino en sus capacidades presentes y aun futuras. Lo importante es lo que pude hacer ahora: su función, que depende de su forma. El último motivo de elección probablemente no es racional, y es manifiestamente imposible que un lado convenza al otro mediante argumentos.

He aquí, pues, un hombre tan decididamente convencido como Platón de que el conocimiento es posible, y que tiene que ser conocimiento de la forma, no de la materia. Mas de estas premisas Platón, como sabemos, deducía que la única explicación posible estaba en la hipótesis de un mundo de formas trascendentes y absolutas realizado parcial y transitoriamente en el mundo de la naturaleza. Contra esto se rebelaba el sentido común de Aristóteles, porque la relación entre los dos mundos, la casualidad de las ideas, quedaba sin explicar. Sobre todo, no ayudaban éstas a explicar lo que había constituido el enigma de la filosofía griega primitiva y que le parecía a Aristóteles la única cosa que, por encima de todas, necesitaba explicación, o sea, los fenómenos del movimiento y el cambio. En consecuencia, renunció a ellas; pero debe suponerse que continuó planteada la dificultad que estaban destinadas a salvar. ¿Cómo traer al ámbito del conocimiento filosófico un mundo de fenómenos variables, sin cesar cambiantes, que tan pronto existen como no existen, y que nunca son iguales a sí

mismos en dos momentos consecutivos? ¿Dónde está la estabilidad que, según vimos al comienzo, exige la mente humana?

La solución de Aristóteles estriba en dos conceptos relacionados entre sí y fundamentales a su filosofía:

a) El concepto de la forma inmanente.

b) El concepto de la potencialidad *(dynamis).*

a) FORMA INMANENTE. En términos generales, la opinión de Aristóteles consiste en que, si bien a primera vista el mundo parece estar en movimiento constante y no ofrece verdades fijas, únicas que pueden ser objeto del pensamiento científico, sin embargo, el filósofo puede, por un proceso mental, analizar ese fluir continuo y descubrir que por debajo de él existen ciertos principios o elementos básicos que no cambian. No son una serie de sustancias que existan *aparte* del mundo sensible, pero existen y pueden ser pensados independientemente. No cambian, y suministran los objetos de la verdadera filosofía.

Al preguntarnos cuáles son estos principios, debemos recordar el postulado inicial de sentido común formulado por Aristóteles, a saber, que sólo los objetos sensibles individuales existen separadamente: *este* hombre, *este* caballo, según él mismo dice. Toda la investigación tiene por finalidad comprender estos objetos individuales. Para lograrlo, tenemos que captar ciertas cosas relativas a ellos, debemos definir la clase a que pertenecen, y analizar la estructura interna que lógicamente hemos de suponer que tienen. Figurémonos, pues, al filósofo examinando las cosas que le rodean en un esfuerzo por abstraer, mediante un análisis inductivo en primer lugar, ciertos principios comunes que existen (no son meras abstracciones mentales), pero que sólo existen combinados en los objetos concretos.

No obstante, pueden ser considerados separadamente mediante un proceso mental, y, considerados así, explicarán la naturaleza del objeto concreto mismo.

Visto de esta suerte, cada objeto independiente del mundo natural revela que es un compuesto. A la verdad, seguimos llamándole aún un objeto *concreto,* con una palabra latina que significa «adherido» y que es traducción de la palabra griega que Aristóteles aplica a dicho objeto. Consiste, en cualquier momento dado, en un *substratum,* llamado también su materia, informado por, o poseedor de, cierta naturaleza formal. Puestos que las cosas perceptibles cambian, y los antiguos pensaban que el cambio ocurre siempre entre dos opuestos o extremos —del negro al blanco, del calor al frío, de lo pequeño a lo grande, y así sucesivamente—, Aristóteles usó la palabra que habían empleado los antiguos filósofos griegos, y también llamó a las formas los «opuestos». La razón por la cual sus predecesores habían encontrado el problema del cambio tan difícil de explicar lógicamente es que habían argumentado —decía— como si dicho problema exigiese asentir a la proposición de que esas cualidades opuestas podían cambiarse la una en la otra. Confundían la afirmación «esta cosa fría se ha puesto caliente» con la afirmación «el calor se ha hecho frío». Esta última afirmación viola la ley de la contradicción y es imposible, y Parménides había tenido agudeza bastante para advertirlo. De aquí la necesidad de postular el *substratum,* que en sí mismo carece en absoluto de cualidades (aunque, naturalmente, nunca existe desnudo y solo). Dado este *substratum* —esto es, dada la distinción, que nos parece elemental, entre sustancia y atributo—, podemos explicar un proceso de cambio —por ejemplo, el enfriamiento, el decaimiento o la muerte— diciendo no que el calor, la ausencia de color o la vida se han cambiado en

sus opuestos el frío, el color y la muerte, sino que el calor, la falta de color y la vida han abandonado el objeto concreto y han sido remplazados en él por otras cosas. Esta distinción ya había sido señalada por Platón, que en el *Fedón* habla de la confusión mental que resulta de tomar «las cosas que poseen los opuestos» por los opuestos mismos. Pero la solución de Aristóteles difería en un punto esencial, pues mientras que a Platón le parecía esencial afirmar la existencia de las formas aparte y por sí mismas, a la vez que de manera misteriosa «entraban en» las cosas concretas, para Aristóteles estaban siempre en algún cuerpo físico.

b) POTENCIALIDAD *(dynamis).* Al exponer este concepto, debo decir ante todo que la teleología, tal como la entendían Platón y Aristóteles, requería la existencia real del *telos* o fin, es decir, de una perfección por cuya influencia tiene lugar la actividad del mundo natural. Esto no presupone necesariamente la idea de un progreso ordenado. El progreso ordenado es una concepción perfectamente posible sin suponer que la perfección, o meta, a que tiende exista ya en alguna parte. Ésta es, en realidad, la idea que defiende un biólogo evolucionista moderno como Julian Huxley; pero los platónicos no pensaban así. Como dice Aristóteles: «Donde hay un "más bueno" tiene que haber un "bonísimo"», o, podemos decir, las comparaciones no tienen sentido a menos que haya un principio absoluto al cual puedan referirse. No podremos hablar de progreso, y ni siquiera saber si las cosas adelantan o retroceden, si nuestra escala de valores es puramente relativa; y tiene que ser relativa si no existe en alguna parte una perfección por la cual puedan ser juzgadas, según se acerquen a ella más o menos. Así pensaba Aristóteles, al menos. En el mundo de Aristóteles esta perfección la ofrece su dios, que es la única forma pura que existe aparte de la materia. No es la forma *de* nada del

mundo, y así no se nos hace volver a las formas independientes y específicas de Platón, que a Aristóteles le parecían una suerte de réplicas inútiles de las cosas perceptibles.

Más adelante hablaremos de la naturaleza de ese ser supremo, y por ahora continuaremos en el mundo de los sentidos. En este mundo, cada cosa nuevamente concebida debe tener un padre o autor, que es su causa en dos sentidos: primero, por haber ejecutado el acto de engendrarla; y segundo, como modelo de la forma específica que tomará la nueva criatura. Según Aristóteles, el padre es necesario como causa eficiente y como causa formal-final. La «naturaleza» de la planta o animal hijo consiste en esforzarse por realizar su propia forma específica, tal como aparece en el padre, que debe preexistir. Si el mundo hubiera sido creado en el tiempo, la gallina habría sido anterior al huevo, según la filosofía de Aristóteles. Pero sostenía que existía desde la eternidad, y su existencia está garantizada por la eterna y absoluta perfección de la forma pura, o Dios. Claro está que existe con cierta laxitud, a causa del sentido relativo en que el padre individual representa la perfección. Los entomólogos hablan del «insecto perfecto» en contraste con la larva, pero no exhibe una perfección absoluta. Si producir una criatura individual requiere una perfección previamente existente en la esfera parcial y relativa de las especies, la existencia del mundo en conjunto exige la existencia de una perfección absoluta. Al realizar todo lo adecuadamente que le es posible su propia forma específica, puede decirse que toda criatura imita, a su manera, limitada, la perfección eterna de Dios. En el impulso interior a hacerlo así es en lo que consiste la «naturaleza» *(physis)* de un objeto natural. Aristóteles sentía con tanta fuerza la necesidad de explicar el movimiento —necesidad que había

sido traída a primer término por la historia anterior del pensamiento griego de manera que espero haber expuesto con claridad—, que definió los objetos naturales diciendo que «contienen en sí mismos el principio del movimiento y del reposo».

Como hemos visto, algunos filósofos, vencidos por la dificultad de explicar el movimiento, habían caído en el desesperado expediente de negar su existencia. El mismo Platón (si bien hay pasajes en sus últimos diálogos que indican que no estaba satisfecho con la solución) se había visto obligado a declarar que el mundo, por el hecho mismo de su movimiento, sólo era cuasi real, y que había que buscar la realidad en una esfera trascendente divorciada del movimiento y del cambio físicos. Aristóteles, al aceptar plenamente el movimiento, de acuerdo con su temperamento más científico (y específicamente biológico), se encontró en la obligación de contestar a quienes, como Parménides, lo habían declarado imposible. El dilema de Parménides fue, tanto como cualquier otra cosa, resultado de la inmadurez de la lógica y del lenguaje en su tiempo, y ya Platón había indicado el modo de escapar a él. Aristóteles parafraseó el dilema en los siguientes términos: No existe nada semejante a «convertirse en» o «llegar a ser», puesto que lo que *es* no puede llegar a ser (porque ya *es*), ni puede nada proceder de lo que no es. Platón había hecho ver que la efectividad de este dilema dependía de la incapacidad para comprender que el verbo «ser» se emplea en dos sentidos totalmente diferentes, *a)* existir, y *b)* tener cierto predicado (ser hombre, ser frío, etc.). Con estas nociones a la espalda, Aristóteles presentó como solución el doble concepto del ser potencial y el ser actual, distinción usada hoy con tanta frecuencia, que resulta difícil comprender que haya sido necesario tanto esfuerzo mental para llegar a ella.

Según Aristóteles, la antítesis entre «lo que es» y «lo que no es» no representa la verdadera posición. Indudablemente, donde nada en absoluto existe, nunca puede haber nada. Ningún griego negaría la sentencia *ex nihilo nihil,* y ésa fue una de las razones por las cuales Aristóteles sostuvo que el mundo es eterno. Pero no es ésta, sin embargo, la situación con que tenemos que tratar. Un embrión «no es» un hombre. Esta afirmación no implica la no existencia, sino antes bien el hecho positivo de que existe un trozo de materia de tal naturaleza, que le es posible llegar a ser un hombre. En otras palabras, que potencialmente es un hombre. Dado su análisis de los objetos concretos en *substratum* y forma, Aristóteles podía decir que el embrión consistía en un *substratum* poseído en el momento de lo que él llama la «privación» de la forma de hombre. Tampoco ésta es una afirmación puramente negativa, sino que implica la potencialidad de realizar la forma. Aristóteles ve toda la naturaleza con ojos de teleólogo, y el concepto de función va aquí también en primera fila. La función del ojo, por ejemplo, es ver. En términos aristotélicos, no realiza plenamente su forma y su actualidad si no está viendo. Así, pues, un ojo ciego se caracteriza por la «privación» de la vista. No puede decirse con propiedad lo mismo de la hoja de una planta, aunque no ve más que el ojo ciego de un gatito recién nacido, porque su naturaleza no es ver. Por otra parte, si una planta crece en la oscuridad y sus hojas están blanquecinas, puede decirse correctamente que se caracterizan por la privación de verdor, que está en su naturaleza alcanzar. La forma es la esencia o la verdadera naturaleza de una cosa y la plena posesión de la forma equivale a la ejecución perfecta de la función.

Los dos conceptos aquí expuestos: *a)* forma inmanente, *b)* noción del potencial y del ser actual, se relacionan entre sí

estrechamente. La idea de que las criaturas naturales progresan de la potencia al acto por virtud de su propia naturaleza dinámica no puede separarse en nuestra mente del análisis de las cosas tomadas tal como se presentan, análisis que revela la necesidad de determinado *substratum* capaz de ser informado en diferentes grados por cualidades que en sí mismas son intrasformables. Lo uno puede compararse a una fotografía instantánea tomada con rayos X ; lo otro, es la explanación del proceso. De cualquier manera, y puesto que para Aristóteles los fenómenos que primordialmente exigen una explicación son el cambio y el movimiento, la visión dinámica de la naturaleza suministrada por los conceptos de *dynamis* y *energeia* domina todo el sistema, y su inventor la emplea mucho al formular sus teorías en todas las ramas de los conocimientos.

Ahora podemos tratar la cuestión del dios aristotélico en su relación con el mundo. En su ancianidad Platón, como hemos visto, definía a Dios como alma, y al alma como principio automotor. Aristóteles partió de ese punto, pero no podía permanecer en él, ya que esa concepción no satisfacía a su concienzudo racionalismo. Su dios no era un postulado inicial, sino el eslabón postrero de una cadena de razonamientos que lo llevó a la conclusión de que el concepto de un algo automovido era una imposibilidad. Esta argumentación, que parte del movimiento, puede parecernos muy alejada de todo lo que estamos acostumbrados a considerar como teología, y, sin embargo, es esencial para comprender la naturaleza peculiar del dios aristotélico.

Todo acto de cambio ha de tener una causa extema. Ya sabemos que la naturaleza de las cosas consiste en una tendencia innata o capacidad para cambiar y desarrollarse en una dirección determinada, y que por eso se llama

también *dynamis.* Es la facultad de responder a los estímulos adecuados, pero no es la explicación completa del cambio que tiene lugar. Éste exige una causa o estímulo externo sin el cual la potencia interna seguiría dormida. Alguna otra cosa debe actuar en la triple capacidad de causa eficiente (para iniciar el movimiento), causa formal (porque en la generación natural la iniciación debe proceder de un individuo de la misma especie) y causa final (en cuanto representación de la meta a que se dirige el movimiento). No puede haber un niño sin padres humanos, ni semilla que no proceda de una planta madura.

La imposibilidad del cambio autocausado resulta de la yuxtaposición de dos afirmaciones. Primero, el cambio o movimiento es un *proceso,* o, en términos aristotélicos, mientras se produce, la potencia en cuestión está incompletamente actualizada. Segundo, el agente del cambio debe estar ya en posesión de la forma o actualidad hacia la que se mueve el objeto del cambio. Para que nazca un hombre, tiene que existir un hombre adulto; para que un líquido se caliente hasta cierta temperatura, debe haber un agente que tenga ya aquella temperatura o temperatura más alta. Decir que algo es la causa de su propio movimiento, traducido en términos aristotélicos, significaría, pues, que ese algo era a la vez actual y potencial respecto del mismo acto de cambio, lo cual es absurdo.

La exigencia de un motor externo está satisfecha en cada acto independiente de cambio que ocurre en el mundo físico. Pero tiene que quedar satisfecha también para el conjunto del universo. Tiene que tener éste una causa exterior, y como su estructura es eterna, la causa ha de ser eterna igualmente. Se requiere un ser perfecto —el ser «óptimo», en relación con el cual se valora todo lo «mejor» y «peor» de este mundo material e imperfecto—, una primera causa a la

cual en definitiva deban su ser todas las causas de movimiento y de cambio de este mundo. Esa causa es la que mantiene en movimiento los giratorios cuerpos celestes, de cuya regularidad depende la recta sucesión de la noche y el día, del verano y del invierno y, por lo tanto, en definitiva la vida de todas las cosas de la tierra. Siendo eterno y perfecto, no contiene ningún elemento de potencialidad no realizada y, por lo tanto, no puede experimentar movimiento en el sentido filosófico, que es el paso de la potencia al acto. De este modo llegamos al concepto de Dios como Motor Inmóvil.

Antes de que estudiemos la naturaleza de este ser divino, quizá nos aclarará las cosas trazar un breve bosquejo del universo aristotélico. Es esférico, tiene en su periferia la esfera de las estrellas fijas, y en el centro está la Tierra, esférica también, pero inmóvil. Dentro de la esfera más exterior están, una dentro de otra, las esferas que contienen a los planetas, al Sol y a la Luna. Estas esferas están compuestas del quinto elemento (o quinta esencia), a saber, el éter, sustancia invisible más pura que el fuego. Las estrellas y los planetas están fijos en un punto de sus respectivas esferas, y son arrastrados en el movimiento rotatorio de toda la esfera. Cada una de las esferas gira alrededor de un eje, y el aparente movimiento irregular de los planetas se explicaba suponiendo que sus esferas no giran alrededor de los mismos ejes ni a igual velocidad que la esfera más exterior de las estrellas fijas, y que cada esfera comunica su movimiento a la inmediatamente menor contenida en ella. De esta suerte, el movimiento de todas las esferas, exceptuada la más exterior, es una combinación de su propia rotación con los movimientos de las que están sobre ella y los astrónomos antiguos propusieron soluciones matemáticas muy ingeniosas para explicar con esta hipótesis

los movimientos aparentes. Esta reducción de los movimientos aparentemente irregulares de los planetas a una combinación de movimientos circulares, tal como puede obtenerse desde el centro de un sistema de esferas que giran en diferentes direcciones, la conservaron los astrónomos occidentales hasta los tiempos de Kepler.

Por debajo de las esferas celestes de éter están las regiones sublunares de los elementos inferiores: tierra, agua, aire y fuego. Cada elemento tiene un movimiento natural: el del éter es circular, y los de las parejas tierra-agua y aire-fuego hacia abajo y hacia arriba respectivamente. Así quedan explicados el peso y la levedad como una *dynamis* interna de los elementos mismos.

Sólo nos queda por añadir que el éter, como en las viejas creencias griegas, vive y siente y, en realidad, es divino; y lo son también por consiguiente, las esferas y los cuerpos celestes, que están hechos de él o de una mezcla de éter y fuego.

Volviendo al dios supremo, hemos dicho que es inmóvil, eterno y perfecto, de donde se sigue que debe ser incorpóreo. Además, si está libre de movimiento, y nada en él es potencial, tiene que ser pura actualidad (*energeia* en griego). Recordemos que en la filosofía aristotélica, que tanta importancia concede a la función, la adquisición de la forma, como estado o estructura estática, todavía no es, para ninguna cosa, la fase más alta del ser. Consiste ésta no en la posesión de facultades, sino en el ejercicio de ellas. Esto es la *energeia.* Mientras que la *kinesis* es el arduo proceso de «desarrollarse», o de adquirir actualidad, la *energeia* es la libre fluencia de actividad, que se ha hecho posible una vez adquirida la actualidad. De este modo, el concepto de Dios como forma inmóvil —o inmutable— y pura, aunque por

varias razones es insatisfactorio para las almas religiosas, no es tan frío y estático como parece a primera vista. Aunque exento de *kinesis,* como actualidad pura está eternamente activo, con una actividad que no produce fatiga, sino que es eternamente deleitable. Su cualidad esencial es la vida.

¿En qué consiste, pues, su actividad? Está entregado a un pensar eterno. En una de esas frases lapidarias que rara vez nos compensan de conocer únicamente los libros de notas de Aristóteles, y no sus obras tal como fueron publicadas, se resume el credo del filósofo en estos términos: «La actividad de la mente es vida». El *nous* es la vida en su más alta manifestación. No es lo mismo que *syllogismos,* o proceso por el que se razonan las cosas paso a paso. Éste es una *kinesis,* el paso de la potencialidad a la actualidad, necesario a las mentes imperfectas de los seres humanos si alguna vez han de ser premiadas, como pueden serlo después de un esfuerzo suficiente y bien orientado, con el súbito y resplandeciente vislumbre de la verdad total que alcanza el *nous* puro. Dios, como ya sabemos, no experimenta cambios ni procesos. Es pensamiento puro, que puede contemplar en un solo instante, y así lo hace eternamente, todo el dominio del verdadero ser.

Es ésa una concepción espléndida, pero desgraciadamente no hemos llegado con ella al término de la conciencia filosófica. «Todo el dominio del verdadero ser», sí, pero ¿en qué consiste ese dominio? La conclusión es que el único objeto posible del eterno pensamiento de Dios es Dios mismo, el único ser pleno y perfecto. No hay manera de que pueda incluir en su pensamiento a las criaturas del mundo físico, sin abandonar el postulado inicial de que depende toda su naturaleza. No estaría libre de movimiento *(kinesis)* si aplicase su pensamiento a objetos que están sujetos a *kinesis.* De esta manera queda excluida toda

posibilidad de providencia divina. Dios no puede ocuparse del mundo: ni siquiera sabe que existe. Santo Tomás trató de suavizar esta conclusión diciendo que el conocimiento que Dios tiene de sí mismo debe de incluir el conocimiento del mundo, que le debe la existencia; pero como dice David Ross: «Es ésta una idea posible y fructífera, pero no es la que adoptó Aristóteles».

¿Cuál es, pues, la relación de Dios con el mundo, y en qué sentido es causa de éste? Dios es el ideal exterior y necesario de perfección, sin el cual toda la *dynamis* de la naturaleza permanecería sumergida en la inactividad. Absorbido en eterna autocontemplación, por su sola presencia despierta las fuerzas latentes de la naturaleza, la cual procura en sus diversas maneras alcanzar su forma y desarrollar sus propias actividades, imitando así en sus propias esferas particulares a la única forma pura y al único ser eternamente activo. Dios no puede ir hacia el mundo, pero el mundo no puede dejar de ir hacia Dios. Tal es la relación que hay entre ellos, resumida por Aristóteles en otra frase fecundísima de sentido: «Dios mueve como el objeto del deseo». En las criaturas sensibles el deseo es, en mayor o menor grado, consciente y rectilíneo. En los órdenes inferiores de la naturaleza, quizá no se le pueda llamar deseo sino por analogía; pero en todas partes es la misma fuerza fundamental, la *dynamis* o impulso de la naturaleza para alcanzar la madurez, para realizar la forma y para ejecutar la función debida. Y sus estudios biológicos le habían enseñado a Aristóteles que no hay una línea rígida y constante entre las facultades de los diferentes órdenes de la naturaleza, como no la hay entre los géneros. Aunque no es evolucionista, advierte como resultado de sus observaciones sobre la vida marina, que no existe una línea perceptible de separación entre las plantas y los animales, y respecto de

muchas criaturas, es difícil decir a cuál de los dos reinos pertenecen. Estas observaciones le llevaron fácilmente a postular una fuerza interna única, un *élan,* que penetra la naturaleza toda, así sensible como no sensible.

Podremos no estar de acuerdo con las conclusiones a que llegó Aristóteles, pero difícilmente podremos dejar de admirar la sólida trabazón de sus ideas. El clímax teológico de su sistema se alcanza al aplicar los mismos principios fundamentales que a través de todo él se han mantenido firmes. En la generación natural, como hemos visto, los aspectos más importantes de la causación paternal son el aspecto formal y el aspecto final. El padre es necesario sobre todo porque provee el modelo de la criatura plenamente formada a que ha de conformarse el hijo. Y como el hijo es creado en el tiempo, el padre tiene que actuar también como causa eficiente; ha de haber un acto inicial de engendramiento o producción. Pero después de esto, ya no necesita teóricamente saber más del vástago, cuya *dynamis* interna garantiza su desarrollo continuado, ya que los individuos perfectos de la especie existen sólo para proporcionarle el modelo. Esa misma es la relación de Dios con el mundo, salvo la diferencia necesaria de que el mundo no fue creado nunca, sino que es coevo con el tiempo mismo y, por lo tanto, no requirió un acto inicial de creación en el tiempo, con lo cual queda eliminada la última consideración por la cual pudiera Dios mostrar ni siquiera un interés momentáneo por el mundo. Mas no por eso es menos necesario para su existencia, de una manera que ahora vemos clara. Recordando una frase de Cornford, podemos decir que «la filosofía de la inspiración» alcanzó su punto culminante en Aristóteles.

VIII. Aristóteles

2) Los seres humanos

HE DADO cuenta resumida de las opiniones de Aristóteles acerca de las operaciones del universo en su conjunto. El asunto más adecuado para terminar esta breve exposición lo constituyen, a lo que me parece, sus opiniones acerca del hombre, de su naturaleza, de su lugar en el mundo y de su función u ocupación propia. Lo que he de decir corresponde *grosso modo* a dos campos, el de la psicología y el de la ética.

Naturalmente, uso la palabra psicología en el sentido griego de estudio de la *psyche,* que es el elemento vital en las criaturas vivientes, desde las plantas hacia arriba, e incluye por lo menos las facultades de nutrición y de reproducción, y también, en las criaturas que las poseen, los deseos y las emociones, los sentidos y la razón.

Como en todos los demás problemas, Aristóteles empieza discutiendo las opiniones de sus predecesores. En la discusión, se destacan dos puntos principales de crítica, que manifiestan de manera particular cómo reaccionaba su sentido común contra las creencias semirreligiosas de los pitagóricos y de Platón, aunque, al mismo tiempo, el modo de tratarlas indica que deseaba igualmente evitar las explicaciones puramente materialistas de la sensación y del pensamiento que habían propuesto Empédocles y los atomistas.

Los dos puntos principales que su crítica señala son los

siguientes:

a) El fracaso en comprender con suficiente claridad que la *psyche* debe concebirse como una unidad, aunque quizá posee facultades *(dynameis)* diferentes. Platón había hablado de diferentes «partes» del alma. En la obra de Aristóteles esta palabra «partes» aparece remplazada generalmente por la palabra *dynameis,* que significa facultades o potencias.

b) El fracaso en comprender sus relaciones con el cuerpo. Los otros hablan de ella como de algo separado o independiente, que quizá puede desprenderse del cuerpo y vivir por sí misma una vida aparte. En realidad, no sólo el alma en sí misma es una unidad, sino que lo es también la criatura viviente en su conjunto, cuerpo y alma unidos. Por lo tanto, las teorías de la transmigración del alma a diferentes cuerpos son absurdas. Ambas cosas son lógicamente distinguibles —el alma, no es por definición la misma cosa que el cuerpo, ni la vida la misma cosa que la materia—; pero —dice Aristóteles— es como si el cuerpo fuese el instrumento mediante el cual se expresa una vida o alma particular. E ilustra esta idea con un símil un tanto extraño cuando añade que hablar de la transmigración de las almas es «como hablar de la transmigración de la carpintería a las flautas; porque así como el arte debe emplear las herramientas adecuadas, así el alma debe emplear el cuerpo adecuado».

Con eso insinúa Aristóteles que el estudio satisfactorio de la vida debe basarse sobre el de los cuerpos vivos, y que la psicología debe basarse en la biología, precepto al cual nunca dejó él de atenerse como todo el mundo sabe. Aún hoy, la riqueza y profundidad de su aportación a la ciencia biológica y zoológica despiertan la admiración de los expertos.

¿Qué es, entonces, el alma, o en otras palabras, cuál es la correcta descripción de la vida? Para decidir esto, Aristóteles recurre a sus principios fundamentales de la existencia. Las criaturas vivientes, como todas las sustancias que existen separada o independientemente, son *concretas,* es decir, están compuestas de materia o *substratum* y forma. El cuerpo es la materia, y la forma o actualidad del cuerpo es su vida o *psyche.* Así, pues, si queremos intentar la definición de la *psyche* en su unidad, sólo podemos decir que es la actualidad de un cuerpo orgánico.

Al tener en cuenta todo lo que implica esta doctrina del alma como actualidad de la criatura viviente, no debemos dejamos extraviar por lo que a primera vista parecen analogías modernas. Puede hacernos pensar en la moderna teoría materialista o epifenomenalista, según la cual la vida es «una característica emergente» del cuerpo, o lo que es lo mismo, que es sencillamente una resultante natural o un derivado de todas las partes del cuerpo. Esto hace a la vida secundaria en el tiempo y subordinada en importancia al cuerpo. Una opinión análoga fue sustentada ya en los tiempos antiguos, y Aristóteles la rebatió con no menos vigor que Platón. Encontrar alguna semejanza con ella en el mismo Aristóteles es olvidar su herencia platónica y la posición exaltada que en su filosofía ocupa la forma. Los dos insisten igualmente en que lo perfecto precede a lo imperfecto, tanto cronológicamente como en la escala de valor. De aquí la insistencia de Aristóteles, señalada en el capítulo anterior, sobre la necesidad de la existencia previa de un individuo plenamente desarrollado de una especie, para que pueda ser creado un individuo nuevo de la misma especie. Aristóteles no tenía ni idea de la evolución darwiniana, y desaprobó rigurosamente su antiguo duplicado formulado por Empédocles. La gallina es anterior

al huevo, y siempre lo ha sido. Lo mismo ocurre con el alma: su más alta y única manifestación perfecta —el pensamiento puro— existe eternamente. El individuo tiene que recrear su propio e imperfecto ejemplar de ella, y, por lo tanto, en el individuo el progreso consiste en el paso de lo potencial a lo actual. Pero, hablando en términos generales, ya de una sola especie o del universo todo, la actualidad de la vida es anterior aun en el tiempo a la materia (que es su potencialidad), así como le es superior en importancia o valor.

Sin embargo, una consecuencia grave parecería seguirse de la doctrina del alma como forma del cuerpo, si se la interpretase en toda su estrictez. Es un golpe de muerte a toda clase de inmortalidad personal. Las criaturas vivientes, como los demás objetos naturales, constituyen una unidad cada una, y sus componentes forma y materia no son separables más que mentalmente. Como dice el mismo Aristóteles, «el problema de si el alma y el cuerpo son una sola cosa no es más legítimo que el de si la cera y la impresión en ella del sello son una sola cosa, o en general, si la materia de una cosa es uno y lo mismo que la cosa de la que es materia». Apenas trata de la supervivencia humana, y parece inferirse naturalmente que, a diferencia de Platón, no mostró gran interés por el asunto. Su afán de conocer el mundo presente era demasiado absorbente para que dejase lugar al deseo de especular sobre el otro. Sin embargo, nos ha dejado abierta una mirilla al sostener que el *nous,* manifestación la más alta de la facultad razonadora, era de un orden diferente a los otros principios vitales, y que realmente podía ser por sí mismo una sustancia independiente y sobrevivir a la disolución del cuerpo. En varias ocasiones alude a la cuestión y la deja a un lado, como en este pasaje de *De anima:*

> Respecto de la mente, o capacidad de pensamiento activo, aún no tenemos pruebas. Parece ser un género distinto de alma, y ser capaz por sí solo de existencia independiente, como lo eterno es independiente de lo perecedero. Pero todas las demás partes del alma, como resulta claro por lo que ya se ha dicho, son incapaces de existencia separada, a pesar de lo que han pretendido algunos. Naturalmente, pueden distinguirse en la definición.

En un pasaje estrictamente científico de su tratado sobre la *Generación de los animales,* concluye, en verdad, que la razón es la única de las manifestaciones de la vida «que entra de afuera y es divina». Porque de todas las demás puede demostrarse que son inseparables de alguna actividad del cuerpo. También debemos tener en cuenta sus exhortaciones, al final de la *Ética,* a una vida de pensamiento puro, que no sólo es el ejercicio de nuestra facultad más elevada, sino también el cultivo de aquella parte nuestra en que nos parecemos a Dios. Aristóteles, indudablemente, creía que el hombre, en posesión del *nous,* posee algo en lo que no participan las demás formas de vida y que comparte con la causa eterna e inmóvil del universo. Probablemente por esta razón el premio del filósofo después de la muerte era la absorción de su mente en la Mente eterna y universal. No podemos decir más donde él no ha dicho nada. El tenor de su pensamiento se advierte mejor en las cosas que su filosofía excluye. La descripción de nuestra parte pensante, en el libro tercero de *De anima,* nos aclara que no puede haber supervivencia de la personalidad individual, ni lugar para una escatología órfica ni platónica de premios y castigos, ni un ciclo de reencarnaciones. La última palabra la pronuncia la doctrina de la forma y la materia.

Enunciada escuetamente, la doctrina del alma como forma del cuerpo suena a cosa abstracta e irreal. Sin embargo, el mismo Aristóteles nos advierte en varias ocasiones que la definición general no puede llevamos muy lejos, y que su sentido va emergiendo a medida que se

estudian los detalles. Como ante todo era un biólogo, se sumerge con delicia en esos detalles. No podemos seguirle aquí, pero, aunque ateniéndonos aún a generalidades, podemos lanzar, por vía de ejemplo, una mirada a sus teorías de la sensación.

Los sentidos no pueden ser considerados como completamente aislados entre sí, sino simplemente como diferentes *dynameis* o facultades de la *psyche,* manifestados a través de diferentes partes del cuerpo. Para comprenderlos —dice Aristóteles—, hemos de darnos cuenta de que la relación de una facultad, la vista por ejemplo, con su órgano el ojo, es la misma que la del alma como un todo con el cuerpo como un todo. Esta teoría confiere a sus ideas sobre la sensación dos ventajas sobre las de sus predecesores, que se hacen manifiestas en los detalles de su obra.

a) Ya sabemos que uno de los efectos de su doctrina general consistió en estrechar los vínculos entre alma y cuerpo mucho más que lo habían hecho las teorías anteriores. No podemos comprender el alma si olvidamos el cuerpo mediante el cual se manifiesta. Lo mismo ocurre con cada sentido; no podemos comprender el de la vista, a menos que examinemos la estructura y funcionamiento del ojo. La vista y el ojo no son la misma cosa —lógicamente se les puede distinguir—, pero juntos forman un órgano vivo y activo, que debe ser estudiado como tal. Esto da a la obra de Aristóteles sobre la sensación un tono mucho más moderno que todo lo que han dicho sus antecesores. Está más cerca de la biología y más lejos de la metafísica o de la conjetura.

b) Al mismo tiempo, sus supuestos generales le libraron de ir demasiado lejos en la otra dirección. Las teorías anteriores de la sensación, aunque basadas, como digo, en conjeturas o en supuestos metafísicos arbitrarios,

presentaban un tono uniformemente materialista. El mismo Platón, no obstante una insinuación aislada, fue incapaz de ofrecer mejor explicación de un acto de sensación directa que la acción de un cuerpo sobre otro cuerpo. Era ésta una de las razones por las cuales no podía admitir que la sensación suministrase el conocimiento de la realidad. Empédocles y los atomistas, con sus fantásticas hipótesis de que los objetos desprendían películas sutiles que nuestros cuerpos recibían por los poros, eran totalmente materialistas. Del otro lado, Aristóteles, con su creencia en la forma real y sustantiva —tan real como para Platón, pero, *en* la criatura, no por encima y fuera de ella—, pudo por primera vez establecer una distinción sobre el plano o nivel de la sensación entre acontecimientos físicos y psíquicos. Pensemos lo que queramos sobre el origen de los últimos, tenemos que reconocer que hay una diferencia entre la acción material de un cuerpo sobre otro —como cuando la luz cae sobre un papel de pruebas fotográficas y lo ennegrece— y el resultado que sobreviene cuando la luz cae sobre nuestro ojo, resultado que llamamos sensación de la vista. También aquí tiene lugar un cambio físico —la contracción del iris, cuando menos—, y esto nos da apoyo para sustentar la distinción entre dos órdenes de acontecimientos: el efecto puramente físico de la luz sobre el órgano material y el fenómeno psíquico de la sensación que tiene lugar en el caso de las criaturas vivientes.

Aristóteles fue el primero en hacer uso de esta distinción. Demócrito había explicado crudamente la vista, con referencias a la imagen que aparece en la pupila, como un simple proceso de reflexión tal como ocurre en el agua o en cualquiera otra superficie pulimentada. ¿Hemos, pues, de suponer —pregunta Aristóteles— que los cuencos de agua y los espejos son capaces de ver? Es precisamente la *diferencia*

entre los dos acontecimientos lo que constituye la sensación. En términos generales, la explicación que da estriba en que el órgano sensitivo es capaz, porque ésta es una característica de toda materia viviente (materia-más-*psyche*), de recibir la forma de los objetos sensibles sin su materia. Hay una afección material: la carne se pone caliente cuando sentimos calor, y el ojo (así pensaba Aristóteles) se colorea cuando percibimos color. El alma actúa *a través* del órgano corporal. Pero otras cosas, además de los cuerpos vivos, pueden adquirir esas cualidades de temperatura y de color. La peculiaridad de la vida está en que *cuando* el órgano corporal es materialmente alterado por un objeto externo, *entonces* sobreviene otro resultado totalmente distinto, al que llamamos sensación. Difícilmente podría exponerse la diferencia de manera más clara.

Por este motivo, Aristóteles llama juicio a la sensación, y la coloca más cerca de la razón que Platón y más lejos de lo meramente corporal. Sin embargo, entre sensación y pensamiento siempre hay esta diferencia: la sensación depende directamente, en cuanto sus datos, de los órganos corporales, y, por lo tanto, se halla más expuesta a sufrir perturbaciones o interrupciones, pues las excitaciones pueden ser demasiado intensas: una luz muy brillante puede cegar momentáneamente, y un sonido muy fuerte puede ensordecer. Esas excitaciones son demasiado fuertes no para la percepción del alma, sino para la capacidad receptora de los órganos físicos. La perturbación no llega a las esferas del pensamiento puro, cuando los órganos corporales la pasan por alto.

Terminaré con algunas observaciones sobre las ideas éticas de Aristóteles. ¿Cuál fue su actitud ante el problema central, planteado por Sócrates y Platón antes que él, relativo al *ergon* o función del hombre? Su renuncia a las

ideas platónicas nos da la clave para conocer el lugar que la ética tiene en su filosofía. Este punto decisivo en su vida filosófica tuvo efectos aún más revolucionarios sobre su teoría de la conducta que sobre su metafísica, lo que puede parecer natural solamente después de recordar que la doctrina de las ideas nació en primer lugar de discusiones sobre asuntos éticos, y que los conceptos éticos de la virtud, la justicia y el bien figuraron siempre, en primer lugar, en la lista de las formas trascendentes.

La diferencia está en lo siguiente. Mientras creamos que la comprensión de lo justo y de lo injusto depende de que reconozcamos un bien-en-sí único, el cual es una sustancia trascendente con existencia a la que no afectan las limitaciones de los hechos espaciales y temporales, no podremos considerar la ética sino como una rama de la metafísica. Sólo el verdadero filósofo puede conocer el porqué y el para qué de la conducta justa. No puede enseñarlo la experiencia, ya que los hechos de experiencia no contienen la verdad en sí misma, sino sólo una imagen deformada de ella. A esa creencia fue llevado Platón —dice Aristóteles— por el hincapié que Sócrates había hecho sobre la importancia de la definición en el campo de los conceptos éticos. Quería creer en la realidad de los objetos de las definiciones, pero en el mundo de la acción y de la sensación no halló nada suficientemente estable, y así se vio llevado a creer en la existencia de sustancias inmutables aparte de este mundo.

Con Aristóteles, pues, la ética descendió de las nubes y echó anclas en los hechos de la vida cotidiana. En el libro primero de su *Ética* ataca las ideas platónicas (aunque —dice— «cuesta trabajo hacerlo, ya que los autores de la doctrina son amigos nuestros»). No hay, precisamente, una cosa única, «el bien». Hay un bien diferente para las distintas

clases, un objetivo diferente para los diferentes tipos de acción. Además, la finalidad del estudio ético es práctica, no científica; y si lo que nos proponemos con él es hacer mejores a los hombres y sus acciones, entonces *ex hipothesi,* el material de nuestro estudio tiene que ser variable. Pero cuando el objeto de estudio no es inmutable, la finalidad filosófica, que es la verdad o el conocimiento, resulta inalcanzable. La verdad y el conocimiento son ajenos al dominio de lo contingente. Una y otra vez se toma el trabajo de repetir que la ética no es, en realidad, una parte de la filosofía. Todo lo que puede hacerse es dar algunas reglas prácticas que, habiendo sido alcanzadas en forma empírica, probablemente resultarán operantes. «La presente investigación no tiene por objeto el conocimiento, como las otras que hemos hecho. No es su objeto que sepamos lo que es la virtud, sino que podamos ser virtuosos». Estas palabras parecen deliberadamente elegidas para que Sócrates se estremeciese en su tumba. Por consiguiente, no debemos esperar que los resultados que logremos en las cuestiones éticas ofrezcan el mismo grado de certeza que ofrecen los que conseguimos en los asuntos científicos, ni pedir para aquéllos pruebas tan rigurosas como para éstos.

> Es deber de todo hombre educado buscar la exactitud en cada caso particular sólo en la medida en que la naturaleza del asunto lo permita: pedir demostraciones lógicas a un orador, por ejemplo, sería tan absurdo como permitir a un matemático que emplease las artes de la persuasión.

Separados los fines y métodos de la ética de los de la filosofía científica, a causa de haber abandonado la creencia en las ideas universales, había el peligro manifiesto de que sucediera una de las dos cosas siguientes. Mientras la metafísica y la ética formaron parte del mismo campo de conocimiento, ninguna de ellas podía ser exaltada, por lo menos reflexivamente, a expensas de la otra. El peligro que corría Aristóteles consistía en que, o bien la vida práctica

llegara a serlo todo para él, o bien que, inclinándose del lado de la filosofía pura, considerase obligación suya apartarse por completo del aspecto práctico y perderse en la contemplación o en investigaciones científicas infructuosas a fuer de desinteresadas.

La *Ética* es la prueba de que no ocurrió ninguna de ambas cosas. En primer lugar, Aristóteles no negó claramente la importancia de la especulación filosófica y científica desinteresada, aunque en la esfera inferior había perdido utilidad inmediata. Realmente, lo que perdió en mera utilidad práctica lo ganó en dignidad, y los últimos capítulos de la obra, dedicados a exaltar las glorias de la actividad mental como la más alta de todas las actividades y cima de la felicidad humana, no dejan la menor duda de que si la vida ideal fuese posible consistiría en esto por completo.

Por otra parte, Aristóteles no encuentra justificado abandonarlo todo para seguir únicamente este alto ideal filosófico, porque en realidad esa vida ideal no es posible para el hombre. Si lo fuera, el hombre sería Dios. Realmente, el hombre es un ser concreto o compuesto, y consta de cuerpo tanto como de alma, lo cual produce inmediatamente muchas complicaciones. Aunque no sea más que por sus necesidades materiales, los hombres no pueden prescindir los unos de los otros. Por lo tanto, se hace necesario algún género de organización en comunidad, y esto implica de manera inmediata las virtudes morales. «El hombre —dice Aristóteles— es, por naturaleza, un animal político». La autosuficiencia *(autarkeia)* debe buscarse en la medida en que es alcanzable, pero otra vez sale a plaza el buen sentido del filósofo al hablar de esto. «No entiendo por autosuficiente lo que basta para un hombre solo que lleva vida apartada. Incluyo a los padres, a los hijos, a la esposa, y, en general, a los amigos y conciudadanos, porque el hombre

ha nacido para la ciudadanía».

Así, pues, Aristóteles escribió la *Ética* (y otro tanto puede decirse de la *Política*) impulsado por el sentido del deber. Su pasión era la ciencia, y no podía haber ciencia, en sentido estricto, de la conducta humana. Pero hasta el filósofo encontraba difícil proseguir sus especulaciones si su existencia corporal se desenvolvía en una comunidad mal gobernada y de individuos indisciplinados. En atención al bien general, tiene que abandonar por algún tiempo las delicias del laboratorio y del estudio y dedicarse a enseñar cómo puede aplicarse la razón a las cuestiones prácticas. Por consiguiente, Aristóteles distingue dos clases de *areté,* una intelectual y otra moral, y dedica la mayor parte de su tratado al estudio detallado de la segunda.

Todos los hombres —dice— buscan la felicidad. Ésta es la meta de la vida humana. Definida correctamente —y en esto vemos cuánto conservaba Aristóteles de platónico—, es «una actividad conforme a la *areté*». Si somos eficaces en cuanto seres humanos, y poseemos la *areté* del hombre, la actividad que desarrollemos en virtud de esa *areté* será la felicidad. Ya hemos advertido que entre forma y actividad (*eidos* y *energía*), hay esta pequeña pero bien definida diferencia: cuando una criatura ha alcanzado su forma correcta, o se halla en su estado perfecto, se sigue naturalmente el cumplimiento de su actividad. Ésta es la fase culminante del desarrollo, a la cual sirvió de preparación el logro de la forma o estado perfecto. Conocida la consecuencia de Aristóteles en la aplicación de sus principios fundamentales a todos los asuntos, no nos sorprenderá que considere a la *areté* como el estado propio o la situación adecuada del hombre maduro. Es el requisito previo de la felicidad, que es una actividad, la *energeia* de un hombre en cuanto tal.

Cuando Aristóteles dice que la vida es el estado perfecto del alma, nos parece estar oyendo a Platón. Pero cuando preguntamos cuál es la definición de ese estado, los caminos se bifurcan. Ya no puede haber una definición cabal y definitiva en el sentido platónico; pero puede intentarse una definición eficaz, si hemos de rebasar en algo el punto de vista práctico. Al leerlo advertimos (en conformidad con la concepción aristotélica de la materia propia de la ética) que no es una formulación científica exacta, sino una especie de regla provisional un tanto tosca. Las cosas que implica sólo pueden verse con claridad si se las estudia en detalle. La definición es la siguiente: «La virtud es un estado del individuo a quien concierne la elección, situado en un punto medio relativo a nosotros mismos, determinado por un principio racional en la dirección en que lo determinaría el hombre de sabiduría práctica».

La *areté* es un estado. Ya hemos visto lo que eso significa. La esfera a que afecta es la esfera de la elección racional entre esta o aquella acción. La palabra que emplea Aristóteles *(prohairesis)* significa elección hecha por seres racionales, en cuanto opuesta al deseo irracional de los animales. Está en un punto medio, equidistante de dos extremos. Aquí tenemos, reducida al ámbito de la definición, la famosa doctrina de la virtud como justo medio, que a unos les parece tan pedestre y a otros un descubrimiento tan interesante. A Jane Harrison, por ejemplo, educada en los medios un tanto entumecidos del evangelicalismo Victoriano, donde todo lo relativo a la vida virtuosa parecía un extremo, la impresionó con la fuerza de una revelación, y en sus memorias cuenta cómo anduvo vagando por el jardín del colegio, en Newnham, preguntándose si sería posible que fuese verdad. De acuerdo con esta doctrina, todas las faltas consisten en el exceso o en defecto de una cualidad, que si

está presente en el grado conveniente, es decir, en un grado moderado, es una virtud. De esta suerte, el valor es el término medio entre la cobardía y la temeridad, la templanza el término medio entre la abstinencia y la complacencia, la generosidad el término medio entre la ruindad y la prodigalidad, la dignidad el término medio entre la abyección y la arrogancia.

Pero ese término medio no es un término medio rígidamente aritmético. Es un «término medio relativo a nosotros mismos», diferente de una persona a otra según los temperamentos y las circunstancias. La bondad es difícil porque no puede reducirse a un conocimiento exacto; pero puede determinarse por el uso de la razón, y hay hombres dotados de sabiduría práctica que son legisladores por naturaleza, cuyos preceptos harán bien en seguir los más ineptos —«como lo determinaría el hombre de sabiduría práctica»—. Aristóteles emplea varios libros de su tratado en estudiar la aplicación de esta definición general de la virtud a las diversas virtudes separadamente.

Un hombre no es virtuoso porque haga algunos actos virtuosos aislados. La virtud es un estado, y los actos deben fluir de él, o, como también puede decirse, ir a él de una manera natural. El medio para alcanzar este estado consiste en formar costumbres. Ante todo, tenemos que disciplinarnos en obrar rectamente, siguiendo el consejo del «hombre de sabiduría práctica», y al fin seremos virtuosos porque la repetida ejecución de actos justos creará en el alma la costumbre o estado virtuoso. El resultado de nuestra vida virtuosa será la felicidad, siempre —añade Aristóteles— que no suframos un defecto corporal grave ni carezcamos por completo de los bienes de este mundo; porque en estas materias posee un rudo realismo que contrasta fuertemente con la tradición de Sócrates y Platón, más ascética.

Así tenemos la respuesta de Aristóteles a la vieja cuestión del siglo y acerca de si la virtud es natural o es contraria a la naturaleza. La aparente paradoja de que llegamos a ser virtuosos ejecutando actos de virtud (pues podría decirse que seguramente la ejecución de actos virtuosos es *resultado* de la virtud que ya se posee, y no su *causa;* pues, ¿cómo puede procederse virtuosamente si no se tiene ya la virtud en el alma?) la resuelve Aristóteles con otro de sus conceptos fundamentales, que es el de potencialidad. ¿Es la virtud natural o contraria a la naturaleza? Ninguna de las dos cosas es completamente cierta. Según sus propias palabras: «Ni por naturaleza, pues, ni contra la naturaleza nace la virtud en nosotros; pero por naturaleza somos aptos para recibirla, y la costumbre nos hace perfectos». Somos potencialmente buenos, tenemos en nosotros la *dynamis* de la virtud, y podemos convertirla en *eidos* adquiriendo hábitos virtuosos. Mas todo lo que sólo es potencial puede desarrollarse en direcciones opuestas. Su materia o *substratum* puede recibir una forma o la contraria. Si somos potencialmente buenos, también somos potencialmente malos. Pero en cuanto hombres tenemos la facultad de elegir racionalmente, y a nosotros nos toca escoger la dirección que hemos de seguir.

La virtud que acabamos de examinar brevemente es la virtud moral, el estado perfecto de los hombres corrientes que viven vidas corrientes como «animales políticos». Mas, como hemos visto, Aristóteles reconocía también, y en realidad la exaltaba por encima de las virtudes prácticas de la vida social, la virtud intelectual del filósofo. Me agradaría terminar tratando de explicar las relaciones entre ambas virtudes y haciendo ver lo que había en la posición filosófica de Aristóteles que le llevó a admitir este tipo doble, por decirlo así, esta doble concepción de la virtud humana.

Hemos visto cómo la renuncia a las formas trascendentes de Platón significó el abandono de los valores absolutos en el campo de la ética, y la separación entre la especulación desinteresada y la investigación ética. El estadista puede estudiar en Platón filosofía pura, porque de ella deducirá las reglas que han de servirle en la vida política. En la *Ética* de Aristóteles, la filosofía le es completamente inútil. Por lo tanto, la selección se le presenta inevitablemente en estos términos: ¿Qué camino seguiré? ¿Será lo mejor que me retire a un aislamiento filosófico o me sumerja en los negocios prácticos para aprender por experiencia (que es ya la única guía) cómo tratar a mis conciudadanos?

La respuesta está determinada, como todo en Aristóteles, que es el más consecuente de los filósofos, por la referencia a los conceptos fundamentales de su teoría de la naturaleza, y la hallaremos formulada en términos que ya nos son familiares. Pues la respuesta es la siguiente: el hombre, como todas las demás criaturas naturales que viven separadamente, es un concreto, un compuesto de materia y forma y su *ergon* es, análogamente, complejo. Su deber es vivir de acuerdo con lo más elevado que hay en él, que es la capacidad de pensar. Pero no es un dios, y no puede hacer eso ininterrumpidamente. De aquí, como hemos visto, que también sean necesarias las virtudes inferiores. Esta concepción dual de la naturaleza humana algunas veces lleva a Aristóteles a contradicciones aparentes o verbales. Por ejemplo, cuando se compara al hombre con los órdenes inferiores de la naturaleza, es el *nous* lo que constituye su característica distintiva; y también lo propio suyo, porque la función peculiar del hombre consiste en el ejercicio del *nous.* Por otra parte, cuando se le compara con seres superiores, es decir, con Dios, lo que resalta son sus imperfecciones y sus

ligas con la materia. Y así también, la descripción final y casi lírica que de la verdadera felicidad del hombre hace Aristóteles en el último libro de su tratado no deja de producir la impresión de una contradicción por lo menos superficial. Esa verdadera y más alta felicidad reside para Aristóteles en la ciencia y la filosofía teóricas, en el libre ejercicio del intelecto por el intelecto mismo. Puesto que es el *nous* lo que distingue al hombre de las bestias, el ejercicio del *nous* tiene que ser, evidentemente, su actividad propia *qua* hombre. Pero, inmediatamente después de haber dicho lo anterior, añade:

> Pero ésa sería una vida sobrehumana. Porque un hombre no puede vivir así en cuanto ser humano, sino en cuanto hay en él algo divino; y así como lo divino difiere del todo concreto, así su actividad diferirá de la actividad de la virtud ordinaria. Si, pues, la razón es divina, en comparación con el hombre, la vida con arreglo a ella será divina, en comparación con la vida humana.

Al mismo tiempo, continúa con la exhortación de que no se escuche a los prudentes poetas (era un lugar común de la literatura griega) cuando dicen que es locura emular a los dioses. Debemos tender a la divinidad en cuanto esté en nuestra fuerzas. Y poco más adelante añade: «Esta parte nuestra *es,* así debemos considerarla, cada uno de nosotros, puesto que es la mejor y más elevada. Por lo tanto, sería absurdo que un hombre eligiese no su propia vida, sino la vida de otra cosa cualquiera».

Las cosas son como son. Casi de un solo aliento Aristóteles habla de la vida de razón como demasiado elevada para los mortales y nos exhorta a seguirla porque es la más propia de nosotros.

Ahora bien, me parece que de esta contradicción aparente resulta que si bien el hombre, como todas las demás criaturas de la naturaleza, es un compuesto de materia y forma, constituye una especie única de compuesto.

No llegaremos nunca a comprender todo lo que implican las ideas de Aristóteles sobre la naturaleza del *nous,* porque parece haber sido muy cauteloso en ese asunto. En diversas ocasiones y en obras, diferentes, alude a la posibilidad de que haya algo independiente del resto de las facultades humanas, lo cual sería una excepción al principio de que el alma, que es la forma del cuerpo, debe perecer con el cuerpo. Pero siempre aplaza el examen a fondo que parece merecer asunto de tan vital importancia. Quizá constituía para él una especie de concepción religiosa, y, por lo tanto, difícil de encerrar en los límites de una filosofía que aspiraba a ser puramente racional. Pero creo que le entenderemos peor de lo que podemos, si no admitimos esa distinción entre la naturaleza compuesta de los órdenes inferiores del ser. La diferencia estriba en lo siguiente: lo mejor del hombre —lo que en el sentido más pleno es su propia y verdadera naturaleza— es idéntico a la naturaleza de Dios. Hemos visto que la única descripción adecuada que Aristóteles pudo encontrar de la vida eterna y bienaventurada que se supone lleva la divinidad suprema fue decir que consiste en una meditación ininterrumpida. «Porque la actividad de la mente es vida».

Negar lo que yo he dicho acerca de la naturaleza sería negar la letra y el espíritu de las palabras de Aristóteles. El *ergon* de cada criatura consiste en alcanzar la forma propia y desarrollar la actividad adecuada. No puede ni debe hacer más. Aristóteles diría de un caballo, como lo dice del hombre, que su *ergon* consiste en vivir de acuerdo con lo más elevado que hay en él. Pero no diría, ni nosotros lo esperaríamos de él, que esto, respecto del caballo, significa «tender a la humanidad en cuanto está en sus fuerzas»: tratar de alcanzar la vida de una clase que está por encima de él. El caballo tiene ciertas funciones que comparte con el

hombre —crecimiento, reproducción, sensación—, pero le falta la función mejor y más característica del hombre. Su actividad más elevada pertenece a menudo a un mundo distinto de aquél al que pertenece la actividad más elevada del hombre. Las relaciones entre el hombre y Dios son diferentes. El hombre está, sin duda, entorpecido por la materia; tiene imperfecciones y cortapisas que no tiene la inalterable perfección de Dios. Por lo tanto, no puede ejercitar sin interrupción lo más alto que hay en él. Pero ni aun el Ser supremo posee una facultad de que carezca el hombre, como el hombre posee una facultad de que carecen las demás criaturas. Tenemos un privilegio y una responsabilidad. Y ciertamente no los ejercitaremos mejor tratando de ignorar el cuerpo y sus necesidades o la vida en comunidad a que lógicamente se dirigen. Porque el cuerpo es una parte nuestra tanto como el espíritu. Cada uno de nosotros es una unidad, como nos ha enseñado el estudio de la *psyche,* que es la ciencia de la vida. Por consiguiente, en una vida completa han de tener su lugar las virtudes morales. Pero las virtudes morales (y cito ahora las propias palabras de Aristóteles) son secundarias. Éste es el credo de un intelectualista impenitente. «La actividad de la mente es vida».

La filosofía de Aristóteles representa el último florecimiento del pensamiento griego en su ambiente natural, la ciudad-estado. Fue maestro de Alejandro, el hombre que destruyó definitivamente la compacta unidad en que todos podían participar activamente, y la sustituyó con la idea de un gran reino que comprendiese todo el mundo. Alejandro murió antes de realizar su ideal y sus sucesores dividieron el mundo entonces conocido en tres o cuatro imperios gobernados despóticamente. Ya no bastaba ser ciudadano de Atenas o de Corinto, porque la autonomía de las ciudades

había desaparecido para siempre. Cuando miramos hacia atrás, nos parece que ya había perdido su realidad antes de Alejandro; pero al leer la *Política* advertimos que aún formaban la armazón del espíritu de Aristóteles. Después de él, eso ya no fue posible. El desamparo del hombre ante poderes exorbitantes produjo filosofías de tipo diferente. Trajo un individualismo intenso y un concepto de la filosofía no como ideal intelectual sino como refugio contra la impotencia y la desesperanza. Fue el quietismo de Epicuro o el fatalismo de la Stoa. Había muerto el antiguo espíritu griego de investigación libre y osada, y el orden de intereses que Aristóteles sustentaba fue invertido. Lo primero era alguna teoría de la conducta, algo que ayudase a vivir, y la satisfacción del intelecto se convirtió en cosa secundaria. El mundo helenístico realizó, ciertamente, su obra propia, pero ésta fue en gran medida resultado de la mezcla creciente de elementos griegos y elementos extranjeros, principalmente orientales. Si lo que deseamos conocer es el espíritu griego, quizá tenga alguna excusa el que nos detengamos aquí.

Breves indicaciones bibliográficas para lecturas de ampliación

1. Generales

F. M. Cornford. *Before and after Socrates,* Cambridge, 1932.

A. H. Armstrong, *Introduction to ancient philosophy,* Methuen, 1947.

L. Robin, *Greek thought,* Kegan Paul, 1928.

C. Bailey, *The greek atomists and Epicurus,* Oxford, 1928.

Constituyen una introducción muy útil los capítulos sobre filosofía de la *Cambridge ancient history.* Los más importantes son:

En el vol. IV, «Mystery-religions and presocratic philosophy» (Cornford).

En el vol. V, «The age of illumination» (Bury).

En el vol. VI, «The athenian philosophical schools» (Cornford) y «Greek political thought in the 4th century» (Barker).

En el vol. VII, «Athens (stoics and epicureans)» (Angus) y «Hellenistic science and mathematics» (Jones).

2. Presocráticos

J. Burnet, *Early greek philosophy,* 4.ª ed., Black, 1930 (trabajo modelo).

W. Jaeger, *La teología de los primeros filósofos griegos,* tr. de José Gaos, FCE, México, 1952.

3. Platón

G. M. A. Grube, *Plato's thought,* Methuen, 1935.

R. L. Nettleship, *Lectures on the Republic of Plato,* Macmillan, 1898.

G. C. Field, *Plato and his contemporaries,* 2.ª ed., Methuen, 1948.

—, *The philosophy of Plato,* Home University Library, 1949.

4. Aristóteles

W. D. Ross, *Aristotle,* 4.ª ed., Methuen, 1945.

J. L. Stocks, *Aristotelianism,* Harrap, s. a.

5. Postaristotélicos

E. Bevan, *Stoics and sceptics,* Oxford, 1913.

R. D. Hicks, *Stoic and epicurean,* Cambridge, 1910.

A. E. Taylor, *Epicurus,* Philosophies, Ancient and Modern, Constable, 1911.

Los pocos libros incluidos en esta breve bibliografía sólo pueden ofrecer al lector un punto de partida. Para indicaciones bibliográficas más amplias y más útiles, véase el final del libro de Armstrong que citamos en el apartado núm. 1. Acerca de este libro debo añadir que trata con mucha brevedad el periodo que yo he estudiado en la presente obra, ya que la finalidad del autor es investigar la transición de la filosofía pagana helénica a la filosofía cristiana que, como él dice, se deriva de ella por uno de sus lados. Ninguna otra obra, que yo sepa, intenta prestar este valioso y difícil servicio, al menos con la amplitud con que lo hace el libro de Armstrong.

Índice analítico

Academia,

agnosticismo, en Protágoras,

agua, como sustancia primaria; su vinculación con la vida,

aire *(aer),*

Alcibíades,

Alejandro (Magno),

Alma (*ver también* inmortalidad y reencarnación), como aire o aliento; como movimiento autocausado; en el atomismo; en Homero; doctrina socrática del; en el platonismo; en el aristotelismo,

Anaxágoras,

Anaximandro,

Anaxímenes,

antropología, límites de la,

antropomorfismo,

apeiron,

Apolo,

areté,

Aristóteles, capítulos VII y VIII,

armonía,

Arquelao,

Assos,

astronomía, de Anaximandro; de Aristóteles,

ateísmo,

Atenas,

Atenea,

atomismo,

autarkeia,

azar, como primera causa,

Babilonia,

belleza,

Berr, Henri,
brujería,
Calicles,
cambio, negado por Parménides; explicado por Aristóteles,
causación en Aristóteles,
causa motriz, separada del objeto movido,
caverna, alegoría de la,
ciudad-estado,
colonias,
conocimiento, teoría del; adquisición del,
Corinto,
Corisco,
Cornford, F. M.,
cosmogonías,
Critias,
cuerpo, en las doctrinas pitagóricas y platónica; en Aristóteles,
Darwin, Ch.,
Delfos, oráculo de,
democracia en Atenas,
Demócrito,
dike,
diken,
Dios (ver también *theos*), el alma humana identificada con; en los sistemas milesios; negación sofista de; en Platón; en Aristóteles; y su relación con el hombre,
educación, en el Estado platónico,
eidos,
eleáticos,
Empédocles,
energeia,
Epicuro,
Erasto,
ergon,
Eros,
escepticismo,
escuela milesia,
espacio, negado por Parménides; en los atomistas,
Esparta,
Espeusipo,

Esquilo,
Estrabón,
estrellas, divinidad de las
éter,
ética, sofista; socrática; aristotélica,
Eutifrón,
evolucionismo, en Anaximandro; en Empédocles; moderno; en Aristóteles,
Filipo II,
filosofía, crítica; subdivisiones de la; temperamentos diferentes en la,
filósofos pluralistas,
forma, en oposición a la materia, capítulo II; en los pitagóricos; en Platón (*ver* Ideas...); en Aristóteles,
fuego,
fuerza vital, concepto milesio de,
Gorgias,
Grube, G. M. A.,
Hackforth,
Harrison, Jane,
hedonismo,
Heráclito,
Hermeias,
Heródoto,
Hipias,
Hipócrates,
Hitler,
hombre, como microcosmos; su posición en el universo aristotélico,
Homero,
Huxley, Julian,
Ideas, doctrina de las, capítulo V; abandono por Aristóteles,
impiedad, persecuciones por,
inducción,
inmortalidad, en el pitagorismo; en Platón; en Aristóteles,
Jenócrates,
jonios, en oposición a los pitagóricos; a Heráclito; a Parménides
Jowett,
justicia (ver también *dike*), cósmica,
Kepler,
kinesis, en Platón; concepto aristotélico de,

kosmos,
Lémery,
lenguaje, importancia filosófica del,
Lesbos,
Leteo, agua del,
Leucipo,
Lévy-Bruhl,
leyes de la naturaleza,
ley, origen divino de la; opuesta a la naturaleza por los sofistas; conciliada a la naturaleza por Platón,
libre arbitrio en Epicuro,
Liceo,
Licurgo,
límite, su importancia en el pitagorismo,
logos, en Heráclito,
magia,
matemáticas,
materia, opuesta a la forma; en el aristotelismo,
materialismo, en Demócrito; en los milesios; en Parménides; en Anaxágoras,
medicina,
mentalidad prelógica,
mente (ver también *nous*), separada de la materia por Anaxágoras,
método de experimentación,
misticismo,
mito, en Platón,
monismo, en los milesios; refutado por Parménides,
monoteísmo,
movimiento (ver también *kinesis*) explicado por los milesios; negado por Parménides; reivindicado por Empédocles; explicado por los atomistas; teoría aristotélica del; teoría platónica del,
música,
narké,
nombres, en el pensamiento primitivo,
nous (*ver también* mente),
Odisea,
Ogden, C. K.,
oposiciones, en Anaximandro; en el pitagorismo; en Heráclito; en Aristóteles,
Orfeo,
organon,

palabras, explicación sobrenatural de las,
paradoja de Sócrates,
Parménides,
Pericles,
peripatos,
physis,
Pitágoras; criticado por Heráclito,
pitagorismo; criticado por Heráclito; influencia en Platón,
planetas, movimiento de los,
Platón (capítulos V y VI *passim*); la hechicería condenada por; metafísica y ética en; su opinión de Anaxágoras; características de los diálogos; obras: *Cratilo; Eutifrón; Gorgias; Leyes; Menón; Parménides; Fedón; Fedro; Protágoras; República; El sofista; Banquete,*
potencialidad,
pragmatismo antiguo,
predicación,
privación,
progreso y evolucionismo,
prohairesis,
Protágoras,
psicología, en Platón,
psyche (*ver* alma) pureza y ritual,
quinto elemento,
reencarnación, negada por Aristóteles,
relatividad, en Demócrito; en Protágoras; en los sofistas,
religión y Estado,
Richards, I. A.,
Ritter, C.,
Ross, W. D.,
Santo Tomás,
sensación, en Heráclito; en Parménides; teoría atomista de la; teoría platónica de la; teoría aristotélica de la,
Shakespeare, cita de,
Sicilia,
simpatía,
Sócrates,
sofistas,
Solón,
Sol, opinión de Anaxágoras,

sophistes,
Stebbing, L. S.,
Stoa,
supuestos inconscientes,
syllogismes,
tabúes pitagóricos,
Tales,
taxis,
teleología; socrática; aristotélica,
Teognis,
Teofrasto,
tetraktys,
theos,
thymos,
transmigración de las almas (ver reencarnación),
Trasímaco,
Tucídides,
Turii,
universales, naturaleza de los,
vacío, movimiento en el,
Whitehead, A. N.,
Wilamowitz,
Zeus.

Notas

[1] Debo decir, ante todo, que esto ya lo hizo, y tan bien como es dable hacerlo, F. M. Cornford en *Before and after Socrates* (Cambridge University Press, 1932). El hecho de que este libro esté agotado y de que en las presentes circunstancias seguirá estándolo durante mucho tiempo, es la mejor justificación de esta obra mía. Sin embargo, los lectores que tengan la fortuna de encontrarlo, advertirán que Cornford enfoca el asunto de modo distinto, y que mi libro, aunque es un poco más extenso, contiene algo más de materia efectiva. <<

[2] *Odisea,* IV, 689 s; XIV, 58 s; Hipócrates, *De volneribus capitis,* 3. <<

[3] G. M. A. Grube, *Plato's thought,* Methuen, 1935, p. 150. <<

[4] L. S. Stebbing, *A modern introduction to logic,* 2.ª ed., Methuen, 1933, p. 404. <<

[5] Algunos han visto fragmentos de una concepción materialista adheridos aun a uno o dos de los epítetos que Anaxágoras aplica al espíritu, por ejemplo *katharos* (puro), *leptos* (delgado, fino, pequeño, aplicado a grano finamente molido o a meteriales finos y ligeros). En contestación a esto, no es inoportuno preguntar de qué otros epítetos podía valerse el pobre Anaxágoras. Es un caso evidente de pensamiento que rebasa los recursos del lenguaje. Nadie acusará a Platón de parecer materialista, aunque también habla de «pensar finamente», usando el adverbio de *leptos.*

A poco que reflexionemos advertiremos que nuestro propio lenguaje está lleno de usos metafóricos de palabras que se aplican propiamente a objetos físicos. Son y seguirán siendo indispensables. <<

[6] Citado por Cornford, *Before and after Socrates,* p. 26. <<

[7] Supongo aquí que el mito que Protágoras expone en el diálogo platónico de ese título es verdaderamente mítico en el sentido de que todo el aparato divino puede ser eliminado sin que se pierda nada del grave mensaje que quiere comunicar. No debe darse importancia al hecho de que diga que la conciencia y el sentido de la justicia fueron dados al hombre por orden de Zeus. Quizá no todo el mundo esté de acuerdo en esto; pero no sólo se insiste allí en el carácter mítico del relato (como lo manifiesta el comienzo legendario: «Hace mucho tiempo»), sino que cualquier otra interpretación sería incompatible con las opiniones religiosas de Protágoras, tal como las expone en otros sitios. <<

[8] Para entender a Sócrates es especialmente recomendable el excelente artículo del profesor R. Hackforth en *Philosophy,* vol. VIII, 1933. <<

[9] Para que el lector no se extrañe de este símil, ya que los griegos no sabían de electricidad, diré que el objeto de la comparación era la raya (en griego *narké*), pez que paraliza a sus víctimas mediante una descarga eléctrica. La familiar cara del filósofo, con su nariz achatada, hacía más ingeniosa la comparación. <<

[10] Hackforth, *loc. cit.* <<

[11] La palabra *kalon,* que no tiene equivalente exacto en inglés, de ningún modo está adecuadamente representada por su traducción tradicional mediante la palabra *beautiful.* Mas como esta cuestión no afecta para nada al presente

razonamiento, la dejaremos para otra ocasión. <<

[12] *The essence of Plato's philosophy,* tr. inglesa de R. A. Alles, 1933, p. 67. <<

[13] El lector más prudente advertirá que la opinión que aquí damos de los argumentos de Sócrates en el *Protágoras* no es indiscutible. <<

[14] *Before and after Socrates,* pp. 89 y ss. <<

Índice

Los filósofos griegos 3
I. Modalidades del pensamiento griego 5
II. Materia y forma: Jonios y pitagóricos 26
III. El problema del movimiento: Heráclito, Parménides y los pluralistas 46
IV. La reacción hacia el humanismo: Los sofistas y Sócrates 65
V. Platón: 1) La doctrina de las ideas 82
VI. Platón: 2) Respuestas ética y teológica a los sofistas 102
VII. Aristóteles: 1) El universo aristotélico 122
VIII. Aristóteles: 2) Los seres humanos 141
Breves indicaciones bibliográficas para lecturas de ampliación 161
Índice analítico 163
Notas 169